LA FILOSOFIA DI BENEDETTO CROCE

Digitized by Google

DELLO STESSO AUTORE:

La filosofia di Giovanni Gentile, vol. in-16° di pp. 480. Società Editrice "Vita e Pensiero„ – Milano, 1922 . . . . . L. 15,—

Religione e filosofia, vol. in-16° di pp. VIII-231 (Collezione "Saggi apologetici„). Società Editrice "Vita e Pensiero„ – Milano, 1921. . » 6,—

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

EMILIO CHIOCCHETTI

LA FILOSOFIA DI BENEDETTO CROCE

TERZA EDIZIONE RIVEDUTA E AMPLIATA

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE "VITA E PENSIERO„

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

NIHIL OBSTAT QUOMINUS IMPRIMATUR.
ROMAE, DIE 1 JUNII 1924
SAC. JOSEPH NOGARA CENSOR ECC.
IMPRIMATUR
IN CURIA ARCH. MEDIOLANI, DIE 3 JUNII 1924
✠ JOANN. ROSSI VIC. GEN.

La Tipografica - Novara

Digitized by Google

AGLI AMICI

P. AGOSTINO GEMELLI

E

MONS. FRANCESCO OLGIATI

576079

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

Pag.

Avvertenza XI
Introduzione 1-49

I. **Verso il sistema crociano** 51

1. — La tradizione idealistica 51-74
2. — L'immanenza - Lo spirito 74-99
3. — Hegel e Croce 99-121
4. — Ancora Hegel e Croce 121-143
NOTA 143-144

II. **Il sistema dello spirito** 145

1. — Lo spirito come nesso di distinti e di opposti 145-167
2. — Il sentimento e la sintesi a priori estetica . 167-194
3. — La sintesi a priori logica. 194-219
NOTA I - Astrazione e concretezza . . 220-232
» II - L'ateoreticità dell'errore. - *Al Professore Giuseppe Rensi* . . . 232-242
4. — Ancora la sintesi a priori logica come identità di Storia e Filosofia 242-262
5. — La sintesi a priori pratica 262-285
NOTA III - L'idealismo attuale . . . 286-303

III. **Conclusione** 303-304

Appendice - La « Divina Commedia » nell'interpretazione del Croce e del Gentile 305-335

Digitized by Google

AVVERTENZA

Questo libro non ha molte o grandi pretese. Esso vuol essere, in primo luogo, una fedele esposizione e interpretazione del pensiero filosofico di Benedetto Croce, quale si è venuto spiegando nei non molti libri e opuscoli, di carattere filosofico, del pensatore abruzzese e nella *Critica* da lui pubblicata; in secondo luogo, un tentativo serio di mostrare, dal punto di vista del pensiero tradizionale nostro, i pregi e i difetti, le teorie accettabili e quelle non accettabili, del *Sistema della filosofia dello Spirito.*

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

« Les hommes ressemblent souvent à deux personnes montées chacune sur un tertre différent pour observer la campagne. L'une dit: Voyez donc là bas ce petit clocher. — Un clocher? Que dites vous donc? c'est un sapin. — Mais... c'est un clocher. — C'est un sapin. — Ils sont sur le point de se prendre aux cheveux, quand leur vient enfin l'idée de changer de tertre, et les voilà qui s'aperçoivent qu'ils ont tous deux raison et auraint pu s'épargner leurs injures: de l'un des tertres, on voit un clocher et de l'autre, un sapin » (1). — Proprio così. La realtà è unità e molteplicità insieme: da un punto di vista ci appare molteplice, senza vera unità, dall'altro una, senza vera molteplicità; e sorgeranno due sistemi: il pluralismo e il monismo; tutti e due astratti, perchè, nella loro unilateralità, non rispecchiano la realtà vera, la realtà concreta, che è una e molteplice, una nella molteplicità, molteplice nella unità. La verità è nella conciliazione dei due punti di vista in un punto di vista

(1) Un « autore contemporaneo » citato, senz'altra indicazione, da S. BELMOND, nel suo bellissimo libro: *Études sur la philosophie de Duns Scot*, I, *Dieu, Existence et cognoscibilité*. Paris, Beauchesne, 1913; pp. XII-XIII.

Digitized by Google

superiore, dal quale si possa dominare e fondere in sistema la parziale verità della dottrina dell'unità e la verità, pure parziale, della dottrina della molteplicità.

Questo punto di vista ci siamo sforzati di raggiungere nella presente *Introduzione,* e nelle critiche che facciamo alle dottrine di Benedetto Croce.

La sfera del conoscibile è il reale. Conoscere qualche cosa vuol dire: conoscere la realtà, o realtà. Che cos'è la realtà? Provvisoriamente la possiamo definire: ciò che è o può essere oggetto di percezione. La percezione è la spontanea affermazione dell'ente o degli enti che agiscono sul sentimento; l'affermazione dell'attività sentita; e attività sentita e realtà è il medesimo. Non dico — si noti bene — che conoscere voglia dire cogliere o inchiudere in noi o affermare la realtà *come tale:* io ammetto in noi un'attività teoretica, cioè conoscitiva, precedente alla distinzione di reale e irreale, cioè non affermativa del reale come reale, per la buona ragione che essa non è, a propriamente parlare, affermativa di nulla: è intuizione, non giudizio, è, non considerazione pensante, ma *non pensante della realtà;* è, non processo di composizione e di divisione, ma pura contemplazione. Questa cognizione intuitiva, precedente il concetto e, perciò, anteriore a ogni specie di giudizio così tetico come sintetico, così esistenziale come essenziale; questa cognizione, quindi, dell'individuale, — attribuita dagli scolastici, in generale, al senso o alla sfera delle attività animali, ed elevata già dal grande Guglielmo d'Occam nel campo delle facoltà spirituali — è nient'altro che l'attività artistica, la quale coincide col primo sorgere della vita spirituale conoscitiva, ed è, quindi, il presupposto di ogni ulteriore attività teoretica, o, per dir tutto, di tutta l'attività teoretica riflessiva, di tutta la considerazione pensante delle cose: non si pensa, non si riflette che sulle intuizioni, cioè sulla

Digitized by Google

realtà già investita da una forma. E quindi: anche la riflessione o la considerazione pensante non può essere che cognizione di realtà.

Conoscere qualche cosa vuol dire: conoscere il reale. È ben questa la dottrina che va da Aristotele a noi, anzi da Platone a noi; per non parlare del pensiero presocratico, in cui non si aveva ancora una cognizione della cognizione.

« Platone — si dice — ammetteva un mondo ideale come unico veramente reale che condiziona un mondo dell'apparenza e della semi-realtà » (1).

Secondo questa interpetrazione del pensiero platonico, la conoscenza sarebbe conoscenza dell'idea e nulla più che dell'idea, poichè in essa si trova tutto l'essere, non solo allo stato implicito, non solo come possibilità di conoscenza di tutti gli esseri, ma gli esseri stessi in tutte le loro determinazioni. Così che dall'esperienza sensibile e sentimentale, interna ed esterna, nulla verrebbe dato alla cognizione, poichè l'esperienza sarebbe non concausa, ma semplice occasione della cognizione. Conoscere, per Platone, sarebbe *puro intuire*, non anche percepire, non fondamentalmente ed essenzialmente percepire. — Ebbene, io non credo che questa sia la vera o la più plausibile interpetrazione delle teorie platoniche. « Per spiegare la natura delle idee, Platone parte da un *fatto di coscienza* e da un *postulato*. Il *fatto* di coscienza è la presenza in noi di rappresentazioni intellettuali, l'oggetto delle quali è necessario e immutabile. Il *postulato* è la sincerità delle nostre conoscenze, ossia la tesi dogmatica, che tutte o certune delle nostre rappresentazioni corrispondono a una

(1) ERMANNO SIEBECK, *Aristotele*, trad. ital. di E. Codignola, Sandron; pp. 32.

Digitized by Google

realtà, a una oggettività estramentale » (1). Ebbene: che cos'è questa realtà, oggetto di pensiero? *L'idea, il mondo delle idee,* si risponde. E va bene: anche da questa risposta si potrebbe inferire che, poichè l'idea è la realtà, la nostra conoscenza sarebbe pur sempre conoscenza della realtà. Ma non è questo il significato che noi diamo a *realtà,* e credo che non sia questo neanche il senso che dà a questa parola Platone. Col dire che la vera realtà è idea non è detto che essa sia *soltanto* idea. Ha scritto il *Cousin:* « De ce que l'idée platonicienne soit aussi une conception de la raison humaine, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse *être autre chose encore,* qu'elle ne puisse exister aussi en dehors de la raison humaine et dans les choses, par exemple, à l'étât de loi, de caractère essentiel... Tout le secret tant cherché et selon nous bien simple de la théorie platonicienne est l'unité de l'existence universelle, par conséquent l'harmonie de l'esprit humain et de la nature, des conceptions de l'un et du plan de l'autre et le double caractère de l' idée, prise au sens de Platon, comme *conception générale dans le sujet pensant, et comme loi ou forme générale dans l'objet extérieur* » (2).

E alla cognizione delle idee come leggi o delle idee come forme concrete, e in quanto sono concrete, non conferisce nulla, secondo Platone, la percezione? Io non posso accettare questa opinione. Non si conoscono le idee se non si conoscono i due caratteri di esse: l' ideale e il reale.

Il carattere reale dell' idea non può essere appreso che nella realtà, nella *realtà concreta;* e la realtà non è apprensibile se non mediante la percezione. A ciò conduce, se non l'espres-

(1) DE WULF, *Storia della filosofia medioevale,* traduzione italiana, vol. I, p. 20.

(2) Citato dal BILLIA, in *Esiglio di S. Agostino,* p. 89.

Digitized by Google

sione platonica, certo lo spirito delle teorie ideologiche di Platone. Il che credo di poter poggiare anche su altri argomenti. Non solo egli chiama le cose reali copie, imitazioni delle idee, dei tipi, delle essenze, e afferma quindi implicitamente che noi, *conoscendo il reale conosciamo l'ideale* (non soltanto il *viceversa*), ma egli insegna *espressamente* che l'osservazione esterna o la percezione è necessaria a chi vuol conoscere la realtà. Nel *Timeo* parlando dei pianeti scrive: « I loro movimenti e le reciproche declinazioni e le loro processioni e i ritorni allo stesso punto dell'orbita, nelle loro congiunzioni, quali degli Dei per ordine e quanti di fronte e con quali insieme reciprocamente a noi per ordine di tempo gli uni alla volta si nascondano e poi di nuovo si manifestino, timori e segni delle cose che ne seguiranno mandando a coloro che non sanno farvi su dei calcoli; *di tutte queste cose parlare senza tenervi dietro attentamente cogli occhi è lavoro vano* ». E ancora: « La vista è a noi cagione della massima utilità, poichè delle cose che ora diciamo intorno a tutto, nessuna avrebbe potuto esser detta da chi non avesse visto nè gli astri, nè il sole, nè il cielo ». « E le parole che seguono — dice a ragione il Billia — mostrano aperto come Platone concepisse l'unità dello scibile che *dalla percezione* si leva fino alla filosofia ». « La vista del giorno e della notte, i mesi e i periodi degli anni hanno fatto costrurre la scienza del numero e ci fornirono notizie e considerazioni del tempo per la ricerca della natura di tutte le cose; e da questo noi abbiamo guadagnato il carattere filosofico, quel bene che il maggiore mai non venne nè verrà in dono dagli Dei al genere umano. — Noi diremo che è questa la causa perchè si trovò un Dio a farci il dono della vista, affinchè *guardando i giri del pensiero in cielo* divenissimo capaci di regolare il corso del pensiero che è in noi, corso che è in fondo della stessa natura e

Digitized by Google

della stessa origine, questo turbato con quelli costanti, e imparassimo a partecipare per natura della rettitudine dei ragionamenti, e, imitando le del tutto infallibili rivelazioni di Dio, ci facessimo capaci di rettificare le nostre errate. E della voce e dell'udito lo stesso discorso, sempre per lo stesso fine dagli Dei ci sono stati dati » (1). Non è necessario che io commenti: qui l'ordine della realtà, che non è conoscibile se non per percezione, è dichiarato rivelazione e perfino modello dell'ordine ideale; *l'ordine del pensiero deve conformarsi all'ordine della realtà.* Platone fece precedere sempre al ragionamento la osservazione, e se egli ha trascurato di trattare certe questioni di fisica, di fisiologia ecc., si deve attribuire solo « all'alto suo proposito di rigenerazione morale, alla quale forse parevano conferire di più le speculazioni sulla idea, la contemplazione del vero assoluto ed eterno che non le ricerche sulla natura della realtà sensibile. Si è potuto affermare che la metafisica di Platone parte costantemente dalla psicologia e la sua psicologia arriva alla metafisica» (2). Potremo conchiudere che Platone vede nelle idee e il *modello delle leggi immobili della realtà,* e *le leggi stesse della realtà,* a traverso la conoscenza delle quali noi saliamo alla conoscenza delle idee; e che la nota dottrina platonica che il mondo delle idee ha tutt'altri caratteri da quelli della realtà, non sia che l'espressione della necessità di assorgere dai fenomeni mutevoli, passeggeri, alla legge non mutevole, che fa della realtà un ordine stabile, un cosmo. Così, la conoscenza dell'idea verrebbe a essere la conoscenza delle ultime ragioni o dei fondamenti stessi della realtà, immanenti nella realtà, e trascendenti, nello stesso tempo, la realtà, dalla quale l'uomo

(1) Cito dal BILLIA, op. cit., p. 162 — Le sottolineature sono mie.
(2) BILLIA, op. cit., p. 161.

Digitized by Google

si eleva ad esse *osservando e speculando*. Anche la suprema idea, l'idea del Bene è, per Platone, o identica con Dio o copia ideale della realtà di Dio: per essa noi conosciamo la realtà divina: per innalzarci ad essa, o per darle un contenuto distinto da quello dei beni finiti o *non-beni*, dobbiamo osservare questi, speculare su questi. — Anche per Platone, dunque, conoscere vuol dire conoscere la realtà.

Ma la formulazione chiara di questa dottrina spettava ad Aristotele. Anche per lui le idee sono « l'uno e il permanente di fronte al molteplice e al mutevole » (1), ma esse non hanno più nessun carattere di sopramondanità: sono del tutto immanenti nel mondo dei fenomeni come condizione e causa di essi. « Le idee sono sì l'essenza delle cose, *il vero reale*, non però in quanto sopramondane, ma solo in quanto immanenti nel mondo, come potenze che operano nelle cose stesse, forze che dirigono il processo del divenire, che appare come elemento essenziale del mondo dell'esperienza. *Idee, cose e materia* non devono procedere come tre diversi gradi del reale, ma come fattori cooperanti di una stessa realtà, i quali con questa loro cooperazione producono ciò che si presenta nella natura e nella vita come essenza dello *sviluppo* » (2). E accetto anche dal Siebeck, con qualche riserva, questa valutazione di Aristotele di fronte a Platone: « Mentre in Platone c'era la convinzione, che il fine della molteplicità fosse l'unità (le idee), vale a dire l'attuazione dei *valori* insiti nell'essenza universale delle idee, per Aristotele invece le idee, in quanto valori supremi, sono nello stesso tempo ciò *per cui* il divenire e la continuità delle cose si attuano e obbediscono alla legge della propria

(1) SIEBECK, op. cit., p. 33.
(2) Ivi.

Digitized by Google

evoluzione » (1). Credo di così poter riassumere la concezione aristotelica della realtà: — *a)* La realtà è la sostanza delle cose individuali, è *questo qui,* la sostanza prima: l'ordine ontologico è costituito da questi primi, da questi *protai.* — *b)* Ma appunto perchè l'ordine ontologico è *ordine,* deve avere in sè gli elementi dell'ordine. Perciò *la realtà è organica.* Solo la concezione organica della realtà, come polemica recisa contro la concezione atomistica, può fondare l'ordine.

La concezione *atomistica* si può esporre così: Come un atomo è, non solo distinto, ma anche indipendente, per essere quello che è, da un altr'atomo, così i diversi corpi, considerati come atomi, non dipendono che accidentalmente fra loro: l'esistenza dell'uno non inchiude l'esistenza dell'altro o degli altri, l'attività dell'uno non inchiude l'attività dell'altro o degli altri. Tra i diversi corpi il rapporto non è che accidentale, esterno. Le cose non tendono dal loro intimo cuore l'una all'altra, non si chiamano — per dirla metaforicamente — l'una l'altra con voce scaturente da un palpito profondo dell'essere immanente nell'intimissimo essere, compenetrato con l'intimissimo essere, come anelito alla integrazione dell'essere singolo con l'essere universale; nella concezione atomistica le cose sono invece l'una accanto all'altra rinchiuse nella sfera della propria individualità, contente della propria individualità; l'una accanto all'altra senza palpiti o fremiti di tendenza intima e naturale dell'una per l'altra.

Così tutta la realtà. — In questa concezione l'ordine non è neanche concepibile. L'ordine non è accozzo di parti o unione dall'estrinseco, giustapposizione, ma distinzione nell'unità intrinseca, fusione di attività per il conseguimento

(1) Ivi.

Digitized by Google

del fine unico del tutto attraverso il conseguimento del fine del singolo: *due* fini e due conseguimenti distinguibili bensì, ma non separabili l'uno dall'altro. È rapporto di continuità, non di contiguità. — L'*individuo* che è, in qualche modo, centro cosciente o incosciente di riferimento del tutto, ha poi il centro di riferimento nel tutto: l'individualità non è sistema chiuso di esistenza e di attività, ma sistema aperto verso la totalità: *è quello che è*, cioè ha la sua piena ragione d'essere nella totalità. Quindi il vero sistema e l'unico sistema è il tutto, l'universo. Ecco la concezione organica della realtà. La quale trova la sua base e la sua conferma in una stupenda dottrina tradizionale. Cioè:

c) La realtà non *è* soltanto, *diviene* anche. Qualche cosa nasce e qualche cosa muore: tutto muta, cioè tutto muore per vivere: o, meglio, *nulla muore*: la legge della realtà è *quella dell'essere anche nel divenire.* Il progresso procede per successive affermazioni. Riassumo ancora col Siebeck il pensiero aristotelico del *divenire.* Il divenire, come processo del nascimento e del mutamento naturale, si compie mediante un numero determinato di fattori costanti, che operano egualmente per ogni dove. L'uno di essi, ch'è nello stesso tempo *la base* su cui si svolge il processo, è dato dal *sostrato* generale di tutte le mutazioni, da ciò da *cui* le cose sorgono ed in *cui* di nuovo si dissolvono: dalla *materia.* Ma nella materia opera il fattore, da cui propriamente è prodotto il divenire, l'*idea* o la *forma*, cioè il tipo della specie, per il cui impulso la materia indeterminata viene ad assumere una struttura e una forma. Ognuno di questi principî formali trae da una parte della materia le singole cose, che corrispondono al suo proprio concetto o tipo.

La forma, come forza attiva del tipo della specie, non è sopra la materia, ma in essa. È originariamente nell'essenza

Digitized by Google

della materia una tendenza ed un impulso verso la forma; l'essenza della materia è quella appunto di *essere accessibile all'attività della forma, cioè plasmabile dalla forma* (1).

Potremo conchiudere da ciò che, per la forma, l'individualità atomistica è superata, e che l'individuo non è intelligibile che nella specie? Parrebbe di sì; anzi non può sorgere neanche dubbio intorno alla giustezza di questa conclusione. Ma andiamo innanzi. — Secondo Aristotele, il tipo delle cose, l'essenza specifica delle cose racchiusa nella materia, è un impulso originario della materia verso la sua attuazione. Questo impulso tipico o « forma » (idea platonica) è la *causa interna* del divenire e ciò che decide la forma dell'essere che deve nascere di poi (2). Esso, il tipo, prima di esistere come impulso-forma, esiste come impulso *verso* la forma, come disposizione che non attende altro che di essere attuata; perciò si può affermare che la cosa che deve prodursi esista già potenzialmente. Si direbbe che, secondo Aristotele, l'individuo ha tutto il suo valore nella specie, e le specie inferiori nelle superiori.

Conclude infatti il Siebeck: « Questa distinzione fra i concetti di *possibilità* e *realtà* è di capitale importanza per il modo in cui Aristotile concepisce la natura e per la sua filosofia. Il filosofo ne ha bisogno per far apparire l'opposizione fra *materia e forma come transitoria e per rappresentare l'universo come una gerarchia di esseri che salgono gradatamente dal basso all'alto* » (3). Gerarchia di esseri **intrinsecamente** legati l'uno all'altro. Tutta la natura appare come una gerarchia di specie di esseri viventi, in cui ogni

(1) Op. cit., p. 35-36.
(2) Ivi, p. 36.
(3) Op. cit., p. 38.

Digitized by Google

grado presuppone necessariamente l'esistenza degli altri (1). *Nè i gradi inferiori nè i superiori sono spiegabili o intelligibili fuori del rapporto degli uni con gli altri, cioè col tutto.* Ogni specie è quello che è per i rapporti che ha con le altre a *parte ante* e a *parte post. Come l'individuo non è intelligibile fuori della specie, così la specie non è intelligibile fuori del tutto.*

L'unità gerarchica intrinseca dell'essere risulta ancora di più se si tien conto di un altro carattere della *forma*: essa, come causa che impelle e dirige dall'interno, è anche *fine* del processo del divenire. Ogni divenire tende a un fine; perciò: ogni forma tende a superare se stessa in quanto s'immedesima col divenire, in quanto, come fine, è al principio del processo e durante il processo, come processo stesso, come moto ascendente che è sempre conquista e sempre tendenza a nuove conquiste. Scrive S. Tommaso che la *materia appetit formam* e che essa ha bisogno di una forma sempre più perfetta « *propter fastidium formae quam habet, seu quia sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, sicut sagitta tendit in determinatum signum ex directione et ordinatione sagittantis* ». Dice ancora che la materia prima ha bisogno della forma elementare, l'elemento ha bisogno della forma superiore nei corpi composti, il composto desidera partecipare alla vita vegetativa, e il vegetale vuol godere della vita animale, l'animale vuol essere elevato alla vita ragionevole e l'uomo vuol partecipare alla vita divina. Ogni creatura tende ad essere assimilata dalla creatura ragionevole, e la creatura ragionevole tende a dominare il tutto, a comprendere il tutto per amare il tutto. La tendenza primordiale della materia non è soddisfatta che nell'uomo, per arrivare al quale

(1) Ivi, p. 39.

Digitized by Google

diventa a volta a volta tutte le forme inferiori (1). — Ebbene: che la realtà si concepisca staticamente, come la concepiscono gli scolastici, o, come i più dei moderni, dinamicamente, risulta pur sempre dallo spirito d'insieme di questa dottrina tradizionale l'*unità totalità*; unità non dall'esterno ma dall'interno; unità di anelito o di tendenza di tutta la realtà attraverso le perfezioni inferiori verso la perfezione somma, la quale è, così, il centro di riferimento di tutte le attività: centro di riferimento che è nel contempo *centro* di attrazione delle finalità degli individui e delle specie; *centro* di riferimento che è *centro* di coordinazione di tutti i movimenti, di tutte le forme di energia; *centro* di riferimento che è principio di tutte le direzioni delle attività; è, poichè non vi è attività senza una direzione, è anche principio *interno a quo* delle attività stesse; e, — poichè l'attività è lo stesso svolgersi della tendenza originaria, o la tendenza originaria nelle fasi evolutive progressive, o la

(1) S. TOMMASO, *Phys. lec.*, 14; *C. Gentes*, I, III, c. 22. — Citato anche dal FARGES nell'opera: *Materia e forma di fronte alle scienze moderne*, vers. it. sulla 5ª ed. franc.; Siena, Biblioteca del Clero, pp. 151-152. — Quivi stesso il Farges scrive: « Un ultimo attributo che gli scolastici sono concordi nel riconoscere alla materia, è un *bisogno innato* (è il F. che sottolinea) di ricevere forme sempre più perfette. Senza dubbio, non si tratta qui di un desiderio sensibile e cosciente, nemmeno di un movimento meccanico e passivo verso uno scopo ignorato dal mobile, ma soltanto di un ordine naturale che è stabilito tra l'imperfetto e il perfetto, l'incompleto e il completo, e che fa che l'essere inferiore è sempre pronto a ricevere l'azione benefica che lo eleverà ad un grado superiore. È questo bisogno di evoluzione e di progresso, il quale si trova a fondo di ogni cosa, che S. Tommaso e Aristotele, lungi dall'ignorare o misconoscere, hanno invece affermato, come legge fondamentale della natura » (p. 131).

Digitized by Google

finalità intimissima degli esseri — è anche *principio che si identifica con l'attività degli esseri*: e, poichè l'essere non è percepibile che come attività, è principio che si identifica con l'essere. Il *tutto* è logicamente prima delle parti come *ragione immanente* della natura e delle funzioni delle parti.

Perciò non è possibile comprendere le parti a chi non si mette nel cuore della realtà, nel centro di riferimento della totalità, nel cuore della forza totale che regge il tutto, come fine, come impulso direttivo, come attività del tutto. Così la finalità o l'attività finale porta l'individuo a superare le barriere della propria individualità e a compenetrarsi con la specie come forza *della* specie e *dalla* specie; la finalità o l'attività finale porta la specie a superare le barriere della specie e a compenetrarsi col tutto come forza *del* tutto e *dal* tutto; la possibilità primordiale trapassa, rimanendo, nel suo fondo, una, in progressiva attualità, nella quale esistono bensì delle fasi o degli aspetti oggettivamente distinti (fasi o aspetti secondo che la si considera staticamente o dinamicamente); ma guai a *isolare* quelle fasi e quelli aspetti dal tutto del quale sono funzioni! Il loro essere è proprio questo: *essere fasi o aspetti*, distinti bensì ma nel tutto e del tutto, e, perciò, incomprensibili nel loro *isolamento* dal tutto. — Non credo che ci sia bisogno di far notare, che, in questa concezione, il valore della individualità, tutt'altro che scemare in rilievo, è fatto risaltare in aspetti nuovi non tenuti, in generale, nel debito conto; il rapporto intimo di azione e di reazione ininterrotte *dall'intrinseco* di ogni individuo verso gli altri individui, e, conseguentemente, la manifesta intrinseca razionalità o intelligibilità dell'individuo, come tale, non mutuata dall'intelletto umano, come afferma l'idealismo soggettivistico, ma oggettiva, *in re*, come afferma — deve affermare — il realismo

Digitized by Google

tradizionale degno di questo nome, vengono fortemente rilevati nella concezione organica del reale —.

La realtà è organica, è organismo. Nell'organismo non esistono parti, ma membra, e un membro è, per sua natura, ordinato alla vita del tutto, in armonia d'azione colle altre membra, nell'organismo il centro di riferimento non è nelle parti ma nel tutto.

Una stessa vita penetra come un soffio attraverso il tutto; le attività sono funzioni del tutto; la vita e l'attività del singolo dipendono dalla vita e dall'attività del tutto, e viceversa. *Il tutto è nel singolo e il singolo è nel tutto.* Così per quanto riguarda la dipendenza reciproca delle parti dal tutto e del tutto dalle parti, *è costrutta la realtà*: niente altro significa la nostra affermazione, tante volte ripetuta, che la *realtà è organica.*

Credo che non si insista mai troppo su questo punto: tanto è difficile elevare gli spiriti dalla concezione atomistica a quella unitaria, sintetica della realtà! Che è, poi, l'unica concezione filosofica per davvero. Esponiamola un po' più diffusamente.

*
* *

— Esistono esseri, o, se si vuole, esiste l'essere come pluralità di esseri, in forma di esseri irriducibili l'uno all'altro; e, poichè ogni essere è uno — *omne ens unum* — dobbiamo dire: esistono delle unità, anzi non esistono che unità: il cosmo è fatto di unità, cioè di forme primitive fra loro irriducibili. Ma queste unità o monadi hanno finestre, cioè sono in rapporto l'una con l'altra: come spiegare, diversamente, che il cosmo è *un* cosmo, cioè *un* ordine di attività? Ordine, non dice molteplicità nella unità, differenza nella identità? « L'univers n'est pas une multitude d'atomes

Digitized by Google

ou d'individus isolés, il forme un tout ordonné, dont les parties sont dépendantes les unes des autres et contribuent, par leur mutuelles influences, a réaliser le bien général » (1).

Ora si domanda: è essenziale o è non essenziale alle unità di essere in rapporto l'una con l'altra? E fin dove si estende il rapporto essenziale di ciascuna unità? In altre parole: è essenziale agli enti di essere, oltre che *in se* o *in alio* — secondo che sono sostanze o accidenti — anche *ad alterum*, di essere un *aliquid ad aliquid*, ossia di avere quel *respectus ad alterum*, quell'« alterità » che costituisce la ragione formale della relazione? È la relazione un costitutivo essenziale della realtà, di ogni realtà? e come?

Io accetto senza riserve e come avente un valore universale, cioè come legge di tutto l'essere finito, di tutti gli enti e di tutti gli aspetti degli enti finiti, quella legge del sintesismo, la quale dichiara che « l'essere ha un cotale organismo ontologico, e che la mente divellendo un organo dall'intero organismo ne ha un tal ente, che, se si prende come ente completo, nasconde in sè un assurdo, del quale assurdo tostochè la mente s'accorga, conchiude che quell'organo divelto non può stare così solo, è nulla, e neppure si può pensare quando vi s'abbia vista dentro la contraddizione, ma si pensa fino a tanto che questa vi giace nascosta in istato virtuale » (2). Vedremo come e a quale condizione quando la contraddizione è virtuale, si possa pensare un organo divelto dal tutto.

La ragione della legge è da ricercarsi nella continuità organica delle sostanze: « le sostanze di cui (il cosmo) si compone, stanno tutte coerenti e costipate insieme, così fatta-

(1) MERCIER, *Métaphysique générale ou Ontologie*, 4ª ediz., 1905; p. 360.

(2) ROSMINI, *Teosofia*, vol. V, cap. I; Paravia.

Digitized by Google

mente che l'una sorregge l'altra *e la fa essere quasi informandola*, senza però che niuna di esse perda la propria distinzione e si confonda coll'altra » (1). Ogni essere è quello che è per qualche cosa che non è esso: ogni essere è armonia di immanenza e di trascendenza; tutte e due ugualmente essenziali e costitutive. Sta in questa legge del sintesismo la dottrina *degli enti imperfetti*, per la quale « gli enti finiti, divisi e separati coll'astrazione, s'annullano, non sono più enti propriamente parlando, e quel resto di ente che diviene oggetto dell'astrazione, si può chiamare tutt'al più *ente imperfetto*, il quale è come in via ad esser ente, completandosi e rendendosi possibile realmente, quando gli s'aggiunge l'altro ente a cui si appoggia » (2).

Ecco la dottrina del sintesismo ontologico. La quale, come si vede, è la visione della unità dell'essere per nessi essenziali che congiungono in sistema le unità primitive. *In sistema*: poichè in questa visione della realtà, per chi la esamini a fondo, tutte le forme, così le sostanziali come le accidentali, sono ordinate essenzialmente *ad invecem*, cioè sono correlative.

Tutte e ognuna correlativa a tutte e ad ognuna. A è A *per B*; B è B *per C...*; quindi A è A *per C...* e via via: A è A *per Z*. Da ciò si vede che la legge del sintesismo è tutt'una con la *legge della relatività*: come è impensabile una cosa che non abbia nulla che la distingua da un'altra (*principio della identità degli indiscernibili*: Leibniz), del pari è impensabile una cosa (finita) che sia così separata da ogni altra da non aver nulla in comune con nulla. Si dice: « ogni cosa finita è se stessa, e non altra ». Ma a questo

(1) Idem, *Psicologia*; ed. Hoepli, 1887; vol. I, n. 872.— La sottolineatura è mia.

(2) Idem, op. cit., vol. II, n. 1336.

Digitized by Google

che pare assiomatico, con ragione si risponde: « È vero, ma con un *caveat*. Ogni cosa finita, per il fatto della sua finità, ha una relazione essenziale con ciò che la limita, e così porta in sè il principio della sua distruzione, ed ha, in questo senso, un'esistenza contraddittoria, per cui è ad un tempo se stessa ed altro.... Nè le cose, nè i pensieri possono essere trattati semplicemente come identici a se stessi, come esistenze indipendenti ed atomiche, riferibili solo a sè; ma tutti sono per essenza parti di un tutto; e come tali ci portano al di là di se stessi. D'ogni esistenza separata e d'ogni pensiero finito si può predicare con pari verità, che è e non è semplicemente se stesso. Sostanzialità e relatività riappaiono così, non come due idee, ma come una sola, per modo che la verità viene ritrovata non in ciascuna separatamente, ma nella loro unione » (1). E si noti: tutto è congiunto con tutto, ogni cosa con ogni cosa. Cioè: ogni entità ha una relazione così essenziale con le altre, che senza di esse non esisterebbe quale essa è, non sarebbe l'essere concreto che è. Quindi, se è inesatto, forse, dire col Bruno che « ogni cosa è legata più col tutto che colla forma propria », è certamente vero ed esatto affermare che ogni cosa, a traverso la forma propria, è legata col tutto, in quanto ha nel tutto la sua ragione sistematica di essere quello che è, e, quindi, il suo valore ontologico, la sua intelligibilità, la sua forma concreta completa. — La realtà, che è sistema, è sintesi; *una* sintesi, e non giustapposizione di sintesi; non pluralità di sintesi in sè e per sè, cioè essenzialmente indipendenti l'una dall'altra; o, se si vuole, pluralità di sintesi bensì, ma come, essenzialmente, elementi di una sintesi unica, ordinate, cioè, dall'intrinseco, dal più intimo intrinseco, verso una sola sintesi; come, per servirmi di un'immagine, gli istanti del tempo

(1) E. CAIRD, *Hegel*, trad. ital.; Sandron, pp. 131, 182, 167.

Digitized by Google

non esistono in sè e per sè fuori del tempo organico, poichè soltanto in questo hanno vita e movimento, sono quello che sono; pur essendo i costitutivi di esso.

Questa visione della realtà — ha scritto il Rosmini — è la chiave della filosofia più elevata (1) cioè della vera filosofia, che è pensamento della parte nel tutto, dei momenti nel processo, della funzione nella vita, dell'organo nell'organismo. Il quale pensamento, mentre, da una parte, non è che la coscienza esplicita degli elementi impliciti del pensare comune, è, d'altra parte, nello stesso tempo, la correzione dell'errore del pensare scientifico.

Si mediti questa dottrina del Roveretano: « La mente fino a un certo segno può sciogliere il sintesismo dell'essere pensando un organo di lui separato dal tutto: ma ciò le avviene solo perchè ella dapprima non s'accorge che l'organo così separato porta in seno una ripugnanza ». C'è un pensare per sintesi, che io chiamo concreto, e c'è un pensare per astrazione, che io chiamo astratto; il pensare per astrazione avviene in due modi: o in esso il processo astrattivo sottintende la sintesi ed è legittimo, perchè è concreto implicito, o non la sottintende, ed è erroneo e falso; quello è il pensar comune, questo il pensare scientifico, non ancora filosofico. « Quando la mente pone sua attenzione in un organo dell'essere separato dal tutto, allora ella non giudica mica che quell'organo possa stare da sè solo o non possa, ma questa questione nè la concepisce nè la decide. Onde l'oggetto del suo pensare non è punto assurdo; chè incomincerebbe ad essere assurdo soltanto allora quando la mente pronunciasse o si persuadesse, che quell'oggetto stia talmente da solo, che a null'altro si raggiunga. A ragion d'esempio — si noti che è un semplice esempio, questo,

(1) *Psicologia*, n. 1128.

Digitized by Google

della legge universale — chi pensa semplicemente cotesto mondo non considera mica ancora se la sua sussistenza dipenda da un altro essere o no; ma lasciando la cosa come sta senza deciderla, senza pure esaminarla, pensa unicamente questo mondo. In cotal pensiero non vi ha alcun assurdo: che anzi in esso si sottintende e quasi virtualmente si dice che il mondo, posto che è, s'avrà tutte le condizioni necessarie alla sua esistenza; ma queste non si cercano ancora e molto meno si negano; le si lasciano stare come sono. Questo primo grado di pensare è buono e vero; e il linguaggio inventato per esso è del pari buono e vero ».

Prima di riferire il resto di questa bella pagina del Rosmini, mi preme di far notare, che, se gli esseri, nel loro insieme, sintetizzano essenzialmente con l'atto creativo di Dio — e il pensiero è retto solo quando implica questa sintesi — tanto più debbono sintetizzare fra loro: la sintesi del cosmo con la sua ragione trascendente suppone il cosmo, *un* cosmo (una sintesi di sintesi) già formato e informato dalla vita una che lo penetra e lo compenetra.

« Questo — continua il Roveretano — è il pensar comune: ma sopravviene a suo tempo il pensare scientifico, il quale, inesperto com'è da principio, facilissimamente si travia nell'errore. Egli è un pensare riflesso: la riflessione cade sull'oggetto del pensare comune, e lo vede solo, dismembrato dall'organismo dell'essere. Non considera punto nè poco, che la mente nel comune pensare non pronuncia cosa alcuna sulla possibilità o verità di tale smembramento; che questa questione non l'attira, non la occupa punto, rimanendo a decidersi come ella si dovrà, e virtualmente ammettendosi quella decisione che sarà trovata giusta. Questa disposizione della mente che sana il difetto del pensar (comune), sfugge alla riflessione scientifica, la quale non fa altro che considerare l'oggetto come fosse smembrato dal

Digitized by Google

suo tutto ontologico, e si ferma non nell'oggetto, ma proprio in questo dismembramento; il contrario di ciò che fa il pensar comune, che si ferma nell'oggetto e al suo dismembramento non bada. Colui che si segna col nome di filosofo, giunge a vedere che l'oggetto del pensare comune non può stare così diviso dal tutto ontologico, senza involgere ripugnanza; e quando s'è venuto a questo, è nata la critica trascendentale » (1), che è poi, intesa come dirò un'altra volta, se non tutta, certo la parte migliore della filosofia.

Se ogni sostanza finita entra in sintesi con ogni sostanza finita, ogni unità con ogni unità (la realtà è sintesi, i rapporti reali sono sintetici), tanto più sarà sintetica la unione della sostanza coi suoi accidenti, e degli accidenti primari con gli accidenti secondari. E noi sappiamo che questa sintesi reale non è la semplice somma delle note o delle attività degli elementi; non è il semplice insieme delle attività degli elementi in un *novum* fornito di note e di attività, diverse bensì da quelle che sono proprie degli elementi considerati a parte, ma non diverse qualitativamente dall'insieme delle note o delle attività degli elementi: noi sappiamo che il *nuovo* è nuovo *qualitativamente,* tutto nuovo, intimamente ed essenzialmente, poichè in quel *nuovo* gli elementi sono affermati e negati insieme: negati come identici a ciò che sono fuori dell'unità, affermati come riassunti e trasformati nella sintesi. Perciò non è possibile, nonchè separare, neanche distinguere, nella nuova unità, le note sostanziali dalle note accidentali, senza tener conto della sostanza quando si vogliono pensare gli accidenti, e senza tener conto degli accidenti quando si vuole pensare la sostanza: la sostanza è quello che è, concretamente, per gli accidenti e gli accidenti sono quello che sono per la so-

(1) *Teosofia*, ed. cit., vol. V, c. II.

Digitized by Google

stanza. Chi distingue l'una dagli altri, le note dell'una dalle note degli altri, non tenendo d'occhio il tutto in cui i distinti hanno il loro peculiare concreto significato, in cui sono, cioè, quello che sono; chi analizza senza sintetizzare proprio mentre analizza, senza cioè correggere, con ciò stesso, a ogni momento le tendenze del processo analitico, supplendo col continuo atto integrativo al difetto inerente all'atto disgregativo, e tenta al contrario di ridurre l'unità sintetica ne' suoi elementi considerati a parte l'uno dall'altro, distrugge, non soltanto l'unità che vuol comprendere e che non è comprensibile che come, precisamente, unità, o come attività *sui generis* irriducibile alle attività de' suoi elementi; — ma distrugge gli elementi stessi come elementi di quella unità, nella quale, solamente, sono quello che sono, sono cioè, quelli elementi così e così caratterizzati, così e così reali, nella quale, solamente, hanno quel determinato valore reale, e quindi quella determinata intelligibilità. I distinti concepiti separatamente fuori dell'atto sintetico non hanno alcun valore conoscitivo: se la realtà è sintesi, se essi sono elementi di sintesi, l'atto che li voglia cogliere non può non essere sintetico: al sintesismo dell'essere deve corrispondere (e modellarsi su esso) il sintesismo del conoscere.

Riferisco un'altra volta, completandolo, un passo di A. Rosmini: « Nè Aristotele, nè alcuno ch'io sappia degli antichi, conobbe la dottrina *degli enti imperfetti,* che sta in gran parte nella legge ontologica del *sintesismo,* per la quale gli enti finiti s'appoggiano l'uno all'altro e si sorreggono, cosicchè divisi e separati coll'astrazione s'annullano, non sono più enti propriamente parlando, e quel resto di ente che diviene oggetto dell'astrazione, si può chiamare tutt'al più *ente imperfetto,* il quale è come in via ad essere ente, completandosi e rendendosi possibile realmente, quando gli s'aggiunge l'altro ente a cui s'appoggia. Così la materia

Digitized by Google

è ente considerata come termine del principio senziente; separata da questo, è un rudimento di ente, il quale nella realtà è nulla perchè impossibile ad esistere così, e nella mente pure è *ente imperfetto*, attesochè, sebben la mente gli dia un compimento senza il quale non potrebbe esser pensato, sopraviene l'astrazione che le spoglia quella veste non sua per considerare la materia nuda, senza però che resti nuda anche nel pensiero complesso » (1).

L'insieme delle condizioni concrete integrali della esistenza di ogni essere è nel tutto; è il tutto: ne è prova anche il fatto che, a misura che si perfeziona la nostra conoscenza storica del cosmo, tanto più le cose tutte ci appariscono come esistenti e operanti in funzione dell'intero universo, tanto più quelle che venivano considerate come relazioni secondarie accidentali estrinseche, ci si rivelano come scaturenti dal cuore stesso degli enti, che tendono mutuamente a integrarsi, anzi a costituirsi nel loro essere concreto.

Chi non ha raggiunto ancora questa visione dell'universo non può comprendere la grandezza dell'ordine secondo il numero, il peso, e la misura, e meno che meno può comprendere quella *legge dell'economia* che presiede alla vita dei singoli e del tutto ed è la legge fondamentale della Provvidenza (2). Se tutte le cose sono in rapporto con tutte, come esige il

(1) *Psicologia*, II, 1336. Il Rosmini crede però, a ragione, che la legge del sintesismo, sia stata intravveduta e insegnata nella nota dottrina delle *forme*. Ivi, 1336 (in nota), e 1338 (in nota). Si veda come ho esposto qui sopra il pensiero aristotelico della forma.

(2) « Niun vivente (e niun essere) può stare da sè, e tutto l'universo concorre a farlo essere, durare ed agire a' suoi fini. Ora egli è vero, che se Iddio avesse voluto separare un ente dall'altro, l'avrebbe potuto conservare a forza di miracoli della sua onnipotenza; ma in tal caso le attitudini, di cui sono forniti gli enti, di giovarsi e sostenersi l'un l'altro, sarebbero rimaste inutili; vi sarebbe stato

Digitized by Google

concetto di unità che sia vera unità, i rapporti non si possono concepire che come essenziali e costitutivi: una relazione non costitutiva che cosa sarebbe e che cosa starebbe a fare? E come potrebbe *essere,* se non appartenesse a nessuna essenza, se non fosse essenza? essenza di qualche cosa? Chi non si fermi alle parole ma vada alle cose, deve affermare che tutti i rapporti sono essenziali, che tutto, quindi, è in rapporto *essenziale* con tutto. Chi, pensando, prescinde dai rapporti che un ente ha con gli altri, non soltanto non *comprende,* come si dice quell'ente, ma si mette anche fuori della possibilità di conoscerlo, di conoscere qualche cosa di concreto di quell'ente: ciò che egli si illude di conoscere fuori del rapporto, non esiste concretamente come parte di quel determinato ente, poichè anche le parti sono quello che sono per il complesso e nel complesso dei rapporti concreti che hanno l'una con l'altra; non conosce nulla di reale, non pensa: il pensiero è sintesi; analisi, sì, ma nella sintesi; distinzione dell'unità.

E ora stabiliamo un principio. Scrive il Varisco (1): « Qual-

dunque un immenso dispendio inutile di attività. Ora appartiene alla *legge del minimo mezzo,* che niuna entità o attività si rimanga infruttifera; anzi che ognuna produca tutto quel bene che può produrre, disposta e collocata a tal fine nel luogo, tempo e modo più acconcio dalla intelligenza extra-mondana. Dunque la legge della sapienza, che è quella del minimo mezzo, non sarebbe stata osservata, qualora Iddio invece di mettere i varî enti in acconcia relazione fra loro, gli avesse isolati e dissociati, togliendo loro la possibilità di giovarsi e di completarsi a vicenda ». — ROSMINI, *Teodicea,* libro III, cap. XX, n. 575. — Si mediti questo pensiero, non nuovo, del resto, e si troverà che la *legge del minimo mezzo* è tutt'una con la *legge del sintesismo,* con la *legge di continuità,* con la *legge della universale ed essenziale relatività.*

(1) *Conosci te stesso,* p. 186.

Digitized by Google

sivoglia dottrina intorno alla realtà implica il presupposto che quanto nella dottrina si dice della realtà coincida con un carattere della realtà ». — Quella sarà la vera completa dottrina della realtà che coincide coi veri e con tutti i caratteri della realtà. Ebbene: il carattere della realtà, presa come totalità, è l'unità della molteplicità o la molteplicità nella unità. *Niuna somma* — dice ancora il Varisco — *niuna composizione, niun accordo vale, se non c'è un punto assolutamente uno a cui il vario e il molteplice si rapporti.*

È essenziale ai molteplici di riferirsi all'uno: il loro essere concreto consiste nel posto da essi occupato nella totalità. La quale per questo appunto è sistematica. È necessario il tutto a spiegare il singolo, perciò il tutto è nel singolo. Il quale non è, quindi, comprensibile fuori del tutto. *Ecco il sistema.* I reali determinati e singoli non esistono ciascuno in se stesso, a parte: l'essere completo di ciascuno consiste nel suo essere un elemento della realtà. Io — col Varisco — credo non accettabile quella metafisica « la cui somma si risolve nell'ammettere un certo numero di realtà ultime tra loro indipendenti, prive di relazioni vicendevoli *essenziali* e *costitutive* ». Non l'accetto « perchè è impossibile comprendere un sistema particolare senza considerarlo come una parte dell'universo e senza considerare l'universo come un sistema ». Gli elementi — ripeto — sono essenziali tutti a ciascuno e ciascuno a tutti, sicchè nessuno è separabile dagli altri, nessuno esiste fuori del sistema di tutti. « L'unità non appartiene soltanto alle forme razionali che possiamo astrarre dall'universo; bensì appartiene all'universo come intessuto di fatti, all'universo reale »; il Varisco ha ragione (1).

(1) Vedere: *Conosci te stesso*, specialmente i capitoli: *Unità e molteplicità* e *L'assoluto.*

Digitized by Google

Se tale è la realtà *che cosa vorrà dire conoscere la realtà?* acquistare la scienza della realtà? — Io non posso toccare, qui, il così detto problema della conoscenza: io, qui, suppongo dimostrato che lo spirito conosca, nel senso vero della parola, cioè *inchiuda in sè la realtà nella luce dell'evidenza.* Io mi limito — e credo col Bonatelli che non si possa far altro — a mettere in rilievo i presupposti e gli elementi della conoscenza, impliciti, cioè, in ogni atto di conoscere.

1. Nella cognizione vi è sempre un soggetto che coglie un oggetto: *ecco ciò che attesta la coscienza.* E il filosofo non deve e non può far altro che approfondire le attestazioni della coscienza. La filosofia è cognizione *essoterica* non esoterica; deve darci i perchè fondamentali, la profondità della cognizione comune, onde si illumina, cioè, la comune coscienza umana; ma non deve e non può distruggerla cól far sparire abilmente l'uno o l'altro degli elementi *affermati come essenziali dalla coscienza comune* e quindi impliciti nella comune cognizione. *Nella cognizione approfondita dalla filosofia deve rimanere intatta la distinzione di soggetto e oggetto:* l'identificazione dei due è, non solo non attestata, ma *negata dalla coscienza.*

2. « La conoscenza richiede, come suo carattere essenziale e costitutivo, che l'oggetto sia in sè (cioè indipendentemente dall'essere pensato o no, conosciuto o no) *tale quale* sta davanti al pensiero conoscente. In caso contrario non c'è nè punta nè poca conoscenza; sarà errore, illusione, fantasma, quello che si vorrà, ma conoscenza mai e poi mai » (1).

(1) Vedere per queste dottrine antikantiane del BONATELLI uno degli ultimi o l'ultimo lavoro suo: *Di tre principii fondamentali in filosofia* (« La cultura filosofica », luglio-agosto 1910), dove ho preso le parole citate. — In un altro lavoro aveva scritto: « Emma-

Digitized by Google

Cioè: « non c'è vera e propria conoscenza, se il pensamento non è identico al pensato ». Identico, si capisce, nella distinzione, identico nel senso di *conforme in tutto al pensato*. Perciò il pensiero è e deve essere pura *specchialità*. Cioè ancora: le categorie del conoscere, perchè conoscenza si dia, devono conformarsi alle categorie dell'essere, della realtà; il processo del conoscere dev'essere tutt'uno col processo dell'essere; che è quanto dire: *conoscere è perfetta corrispondenza dell'ordine logico all'ordine ontologico*. Ricordiamo: « qualsivoglia dottrina intorno alla realtà implica il presupposto che quanto nella dottrina si dice della realtà coincida con un carattere della realtà ».

Dogmatismo! — si dirà. Ebbene: se con questa parola si vuole distinguere il nostro pensiero da quello del criticismo, certo noi siamo dogmatici. Si osservi, però, che il nostro dogmatismo non è la dottrina che, di solito, si designa con quel nome. Spieghiamoci.

Il criticismo ha detto: La filosofia deve risolvere, antecedentemente ad ogni altra ricerca, questo problema: « *Posso io sapere qualche cosa? Che cosa posso io sapere?* ». Questo problema — continua il criticismo — non è risolvibile se

nuele Kant dovette avere un poco del mago, perchè egli cavò fuori lo spauracchio, il vero Babau del *Ding an sich* e con questo spaventò scolari e successori per parecchie generazioni. I quali, se in cambio di chiudere gli occhi tremando, li avessero tenuti aperti, si sarebbero accorti che, nonchè essere inconoscibile la *cosa in sè*, era la sola cosa conosciuta. Sissignori, la sola cosa conosciuta; perchè sia poco sia molto quello che conosciamo, è sempre un *Ding an sich*. E ogni disputa intorno a qualsiasi oggetto od argomento verte sempre sull'essere un dato *quid* in sè e davvero, così o così fatto » (*Coscienza, Io, anima*; « La cultura filosofica », luglio-agosto 1909). — Si legga tutto questo energico e chiaro articolo del venerato nostro maestro.

Digitized by Google

non si fa la critica della conoscenza. Bisogna, cioè, antecedentemente ad ogni speculazione intorno alla realtà, invitare « la ragione a intraprendere il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sè, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue giuste pretese, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi. Questo tribunale non può essere se non la *critica della stessa ragione* » (1). Questa critica include la soluzione del problema della possibilità o impossibilità della conoscenza e la determinazione dei limiti di essa, il tutto dedotto da principii.

Da alcuni si è negata la legittimità della posizione del problema, anzi se ne è affermata l'assurdità: il problema, posto dalla ragione, intorno alla validità della ragione, dovrebbe venir risolto dalla ragione! E si è detto: porre il problema, è mettersi nella assoluta impossibilità di risolverlo, e il dubbio non dissipabile della invalidità della ragione a conoscere, essendo radicale, si proietta su ogni conoscenza, diventa, per così dire, la forma di ogni conoscenza: ecco lo scetticismo con tutte le sue assurdità. Bisogna, quindi, rifiutarsi di porre quel problema e accettare, come veri indimostrabili, tutti quei principii primi che sono la *conditio sine qua non* del conoscere, e fondarvisi saldamente. — Ebbene, no. In filosofia tutto deve essere dimostrato. Ogni affermazione filosofica è di sua natura una affermazione provata, e tale deve essere anche la affermazione della validità della ragione e la delimitazione della sfera della sua competenza. Conoscere, in filosofia, è dimostrare.

Come è possibile? Ecco: se la validità della conoscenza dovesse essere dimostrata coi principii della ragione come tutte le altre verità, certo non si potrebbe sciogliere il pro-

(1) *Critica della R. pura*, trad. it., Laterza, Bari; vol. I, p. 7.

Digitized by Google

blema. In ciò hanno ragione i dommatici. Ma si noti: la forma più alta della conoscenza è l'autoconoscenza, che è trasparenza della conoscenza a se stessa. La ragione presente a se stessa *come ragione*, ha in questa sua stessa presenzialità la dimostrazione della propria validità, la propria mediazione; nell'autoaffermazione della ragione *come ragione* si trova nel più alto grado quella garanzia della verità e quella mediazione della verità che è l'*evidenza razionale*, la quale dà alla cognizione il carattere dell'assolutezza. La soluzione del problema è inchiusa, così, nella posizione di esso; alla domanda: *posso io conoscere?* la ragione risponde: Io sono la facoltà di sapere che sa se stessa, poichè io sono quella ragione medesima che si è posto il problema, e che si è, quindi, affermata a se stessa come facoltà di sapere che sa: se no, come potrebbe porsi il problema del sapere? Porre questo problema implica: *a)* conoscere — *b)* sapere che cosa è il conoscere — *c)* sapersi riflessamente come conoscenza o come facoltà conoscente.

Dunque la ragione può sapere, sa. Anch'io credo, come si vede, che il problema non si debba porre, al modo che si pongono gli altri problemi, ma non perchè esso sia insolubile, anzi proprio per la ragione contraria: porlo è risolverlo; la soluzione è nella formulazione di esso, e, quindi, non è veramente problema. Il che non contraddice affatto, come si vede, a ciò che sopra ho notato contro i dommatici.

E che cosa posso conoscere? O: *quali sono i limiti del conoscere?* I limiti? Se la ragione vuol delimitare la sua sfera di competenza, è segno che una sfera di competenza sua c'è. E qual'è? È chiaro: il conoscibile, il razionale. Tutto? Osservo: la ragione ha le sue leggi o, meglio, le sue categorie, che essa conosce conoscendo se stessa: le leggi stesse della razionalità. Potrà, quindi, anche conoscere quelle leggi

Digitized by Google

o quelle categorie dovunque si trovino. Ebbene: la realtà è retta da leggi, perchè è ordinata. Ordine dice razionalità; quindi le leggi, per le quali il reale è ordine, sono razionali. È inconcepibile, perciò non esistente, una razionalità diversa dalla nostra: dunque la razionalità dell'universo, del reale, è identica con la razionalità nostra, e, perciò, la ragione potrà conoscere tutto il conoscibile, cioè tutto il reale. In questo senso ma *solo in questo senso*, faccio mie le parole di un filosofo di altra scuola dalla nostra: « Ciò che il conoscere (seguendo il metodo necessario, logico) produce ed apprende mentalmente *è quello stesso* che l'essere rivela e attesta oggettivamente; o viceversa, ciò che l'essere rivela ed attesta oggettivamente *è quello stesso* che il conoscere (seguendo il metodo dovuto) produce ed apprende mentalmente. Questa identità (piena conformità) dell'essere e del conoscere è la verità » (1).

Il nostro conoscere — conoscere vuol dire conoscere la realtà — dev'essere, dunque, sistematico, organico perchè organica e sistematica è la realtà. E, guardando bene, il nostro sapere, quando è vero sapere, è sempre sistematico. Così: i principii che noi abbiamo nello spirito, rassomigliano ad altrettanti centri di attrazione, nei quali si precipitano e ai quali si rannodano tutte le idee presentate alla mente, formando così un'unità indivisibile, nella quale tutte le idee si ritrovano e s'incontrano e si spiegano *esaurientemente*; cioè si spiegano *tout court* (2).

Poichè le nostre idee sono veramente idee, cioè cognizioni, *quando* sono spiegate fino in fondo, poichè solo al-

(1) SEBASTIANO MATURI, *Introduzione alla filosofia*, cap. II, p. 22; Laterza, Bari, 1813.

(2) Cfr.: ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*. Casale, 1850; II, « Caratteri della filosofia », p. 238.

Digitized by Google

lora è escluso il dubbio, solo allora sono messe di fronte alle vere prove che sono i principii supremi; solo allora sono evidenti. Ecco perchè l'idea è sempre sistematica, e soltanto l'idea sistematica è sapere. Nel sistema i principii sono immanenti in tutte le cognizioni come ragioni o prove delle cognizioni, le quali hanno un posto logicamente determinato, o come necessarie dimostrazioni di cognizioni necessarie antecedenti, o come fonti di cognizioni necessarie susseguenti, o come l'uno e l'altro: *anzi sempre come l'uno e l'altro*: sono *sempre e tutte* prova della verità e fonte di verità ulteriori. Perciò ciascuna cognizione inchiude tutte le altre come spiegazione di tutte le altre e come spiegata da tutte le altre. E ciascuna è, in concreto, quello che è, per i rapporti essenziali (logici) che ha col tutto. Perciò ogni concetto è *onniinclusivo*. Pensare un concetto, pensarlo veramente, cioè fino in fondo — e se non si pensa fino in fondo, in modo da esaurire la sua pensabilità, non si pensa affatto — vuol dire: pensare tutti i concetti ossia pensarlo nella sua relazione (essenziale, logica) di unità e distinzione, con gli altri tutti; cosicchè, in realtà, quel che si pensa non è mai *un* concetto, ma il concetto, il *sistema* dei concetti. All'inverso — e prego di notare — pensare il concetto in generale non è possibile se non per arbitraria astrazione: pensarlo *davvero* in generale, vale pensarlo come particolare e singolare, cioè pensare l'intero sistema dei concetti distinti. Mi pare evidente. Nel sistema tutto scaturisce dal principio supremo e tutto va a finire nel principio supremo, che si deve concepire, non come esistente al principio o al termine di una linea, ma al cuore del sistema, al cuore di ogni concetto come ragione di ogni concetto e legame dei concetti fra loro. In A, è implicito B, il quale, reso esplicito, perciò stesso che scaturisce da A, è provato da A e prova a sua volta A. A, principio supremo, è immanente in tutto

Digitized by Google

il sistema, poichè il sistema, non è, ad ogni momento, che lo *svolgersi logico o il dimostrarsi di A*. Il principio supremo immane come dimostrazione e come tesi dimostrata in ogni cognizione. E ogni cognizione — che nel processo logico diventa a volta a volta principio — è dimostrata da tutte e dimostra tutte le cognizioni. Perciò il sapere, che è sistema — fuori del sistema c'è l'opinione, la credenza, non il sapere — ha necessariamente due caratteri: *Unità* e *Totalità*: l'Unità nella Totalità, la Totalità nella Unità. Questi due caratteri non sono, nonchè separabili, neanche distinguibili. Non si può mai pienamente conseguire l'uno di questi due caratteri senza l'altro: chè la piena unità delle cose non si può vedere se non da chi risale al loro gran *tutto*; nè si abbraccia giammai il *tutto*, se non si sono concepiti anche i più intimi, cioè gli spirituali legami delle cose.... *L'unità quando non abbraccia in sè stessa le cose tutte, non è che una limitazione arbitraria, un timido ristringimento, una povertà di sapere* (1). — Dunque, non si può più nulla conoscere se non si conosce tutto? Se non si conosce la verità tutta intera? Così è. Ma notate — so di prevenire una facile conclusione scettica —: non si vuol già dire con questo — nota ancora il Rosmini — che il sistema comprenda tutti i veri tratti fuori, l'un dopo l'altro, per singolo; il che ognun vede essere impossibile (2): ma bensì che i veri singolari sieno virtualmente compresi nella università dei principî che tutti li portano in sè e che i principî supremi siano immanenti, coma prova evidente, in ogni singolo vero che andiamo faticosamente conquistando, cioè che ogni vero scaturisca evidentemente dal principio supremo, direttamente, o indirettamente, dalle applicazioni

(1) ROSMINI, op. cit., p. 239.
(2) Op. cit.

Digitized by Google

di esso, le quali non sono in fondo che esso stesso principio: tutte le cognizioni e tutti i principî sono forme del principio supremo. Se il mio processo logico è giunto metodicamente fino ad *f*, *f* è l'equivalente del principio supremo, è esso stesso il principio supremo, che conterrà in sè la verità di *a, b, c, d, e,* non essendo altro, precisamente, che questo: la verità di *a, b, c, d, e, esplicitamente;* e conterrà, *implicitamente,* la verità di *g, h, i,* ecc., poichè è anche questo: la verità di tutto ciò che sarà reso esplicito, in quanto ciò che si sarà ottenuto con un ulteriore processo logico sarà vero solo perchè e in quanto è implicito in *f*. Ecco il sistema Nel singolo è il tutto, come spiegazione del singolo e come spiegato dal singolo. Il sapere è sistema sempre chiuso e sempre aperto. In ogni fase del progresso del pensiero il tutto spiega il singolo e il singolo spiega il tutto. È sistema sempre, ma cresce sempre su se stesso. Per questo appunto il nostro sapere quando è tale — e se tale non è, non merita il nome di sapere — è rispecchiamento della realtà così da identificarsi con la realtà. La realtà è: l'universale nell'individuale, la forma nella materia. L'universale come centro di riferimento dell'individuale, l'individuale come centro di riferimento dell'universale. L'universale — nella conoscenza — non è indifferente rispetto al particolare ma è l'intelligenza stessa del particolare; perciò, fuori dell'universale, il particolare cioè l'individuo non esiste: intendo il vero individuo reale, non l'individuo isolato e, perciò, astratto, l'individuo dell'atomismo, distinto arbitrariamente dal tutto.

Quindi se il nostro concetto vuol essere, come deve, afferramento della realtà, dovrà essere universale e individuale, universale nell'individuale, *universale concreto, o universale storico: l'intelligenza del fatto quale esiste nel tessuto dei fatti — e non esiste che nel tessuto dei fatti* — ap-

Digitized by Google

punto perchè ogni fatto è quello che è per il posto che occupa nel tessuto della realtà, così che apprendere tutta la realtà è apprendere i fatti singoli, e apprendere i fatti singoli — purchè siano fatti concreti, esperienze concrete, palpitanti del tutto e nel tutto, come sono i veri fatti della vera esperienza, anteriore alle generalizzazioni, alla schematizzazione, all'isolamento, all'incadaverimento in rappresentazioni — apprendere i fatti singoli è apprendere tutta la realtà. In ogni momento della vita di un fiore c'è l'attività del tutto: in una goccia d'acqua c'è l'universo.

E si capisce, così, perchè il concetto debba possedere due caratteri: quello della *universalità* e quello della *concretezza. Universalità* vuol dire trascendenza di esso rispetto alle singole rappresentazioni, perchè il concetto deve essere l'intelligenza di tutte; e quindi nessuna e nessun numero di esse può adeguarlo mai, nessuna rappresentazione lo adegua. Poichè « tra l'individuale e l'universale non c'è mezzo termine: o c'è il singolo o c'è il tutto, in cui quel singolo rientra con tutti i singoli ». Non c'è in altre parole, che *l'individuale e la ragione reale e ideale di esso, la quale non è che il tutto, come trascendente il singolo.* Ma perchè il concetto possa essere l'intelligenza del singolo, dev'essere nel singolo, come ragione di esso. Se, cioè, il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, è, poi, immanente nella singola e, perciò, in tutte le rappresentazioni. « Il concetto è l'universale rispetto alla rappresentazione e non si esaurisce in nessuna; ma giacchè il mondo della conoscenza è mondo di rappresentazioni » deve trovarsi in queste come intelligenza concreta storica di queste. Quindi, *primo:* « Un concetto che venga provato non universale è, per ciò stesso, confutato come concetto ». *Secondo:* « Se di un concetto si prova che non è applicabile alla realtà, e, cioè, non è concreto, si

Digitized by Google

viene, insieme, a confutarlo in quanto concetto vero e proprio » (1). Quindi, ancora: *Se* non si coglie la realtà nella sua concretezza piena che è l'individuale, non c'è cognizione. *Se* non si coglie la realtà concreta individuale nella sua organicità, nel tessuto di cui è parte e quella parte, nei suoi rapporti essenziali col tutto del quale è funzione e quella funzione, non c'è conoscenza. *Se* il concetto che sorge sulla sensazione o intuizione non rispecchia l'individualità della sensazione-intuizione *nella quale è venuta, per così dire, a gettarsi la realtà,* nella quale si getta continuamente la realtà, quel concetto non è concetto di realtà. E *se* il concetto non è visione della sensazione-intuizione nella totalità della vita e della realtà, della quale essa è un momento, il cui valore e significato pieno consiste proprio nell'essere fremito della vita o dell'attività del tutto, palpito del tutto indistinguibile concretamente dal tutto — quel concetto non è concetto di realtà.

Un esame accurato e sereno di quel processo *psicologico* che si chiama « Pensiero » ci conduce, per altre vie, alla stessa conclusione. L'argomento del conoscere sistematico e oggettivo è di tale fondamentale importanza che mi si perdonerà, spero, se nell'illustrarlo da tutti i punti di vista, corro pericolo di cadere in qualche ripetizione. Noto però che le ripetizioni non sono che apparenti; nei diversi contesti di ragionamento, i pensieri parziali, apparentemente identici, assumono nuovo e diverso significato e valore.

Noi pensiamo: è questo il fatto più assolutamente incontestabile dello spirito, poichè la negazione di esso — sia in forma dubitativa che in forma categorica — importa la più lampante affermazione di esso.

(1) Le parole citate fra virgolette sono del Croce: *Logica*, sez. I^a^, parte I^a^; II^a^, III^a^, *passim.*

Digitized by Google

Noi pensiamo, cioè: compenetriamo di una attività nostra, tesa verso la conquista, un *obiectum* per possederlo nel suo equivalente perfetto che è l'idea (se l'idea non è l'equivalente perfetto dell'*obiectum*, questo è, per noi, nè più nè meno che il *noumeno* o il *caput mortuum* di Kant e dell'agnosticismo). Pensando, noi concepiamo l'*obiectum* a noi, lo generiamo a noi. Che l'intelletto operi questa generazione, è ammesso e deve essere ammesso in un modo o in un altro da tutta la filosofia spiritualistica. Si noti però: lo generiamo *a noi;* il che non importa che esso non sia distinto da noi e da noi indipendente; anzi, importa tutto il contrario: l'*obiectum* concepito da noi a noi, deve a noi preesistere come un *quid* non ancora concepito a noi, pur essendo concepito in sè, cioè esistente. L'attività nostra, per chi la considera e la coglie nel suo intimo, si esaurisce tutta in questo *concepire l'obiectum a noi,* nel darlo a noi, compenetrandolo di sè stessa. Concepire non è creare: chi lo afferma non ha colto il pensiero dall'intimo: *concepire è ricreare, trasformando*: il pensiero inchiude, con l'atto suo, in sè, ricrea in sè, informandolo di sè, l'oggetto. Il quale, ripeto, preesiste al suo essere pensato da noi. E preesiste in noi; il pensiero non esce dal soggetto a informare l'oggetto; che cosa vorrebbe mai dire; il *pensiero esce,* dal momento che il pensiero, come ogni altra attività vitale, è immanente? L'*obiectum,* quindi, deve preesistere in noi, al suo essere pensato da noi, *in una qualche nostra attività che non sia pensiero; ma sia, però, spirituale.* Il pensiero non è l'attività che spiritualizza l'oggetto; il suo compito è quello di *universalizzare,* ossia di giudicare, o, che è lo stesso, di mettere l'*obiectum* sotto un predicato universale e fonderlo con esso; il giudizio non è che questo, poichè pensare = giudicare = universalizzare. Se, adottando una denominazione nota e classica, chiameremo *intuizione* o attività intui-

Digitized by Google

tiva lo spirito in quanto in esso preesiste l'oggetto non pensato, l'oggetto pensabile — e, quindi, non ancora universale, per ciò individuale — dovremo dire che lo spirito, in quanto intuizione, prepara l'oggetto al pensiero, *spiritualizzando* l'oggetto, che poi il pensiero *universalizza*, entrando, mediante il giudizio, in sintesi con esso. *Che cosa vuol dire spiritualizzare? E quale oggetto si spiritualizza?* Prima di rispondere, riassumiamo il precedente discorso nella formola: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in intuitione*: l'*obiectum*, prima di essere concepito come universale, deve essere posseduto come individuale: l'universale è lo stesso individuale pensato, o messo sotto un predicato universale, cioè giudicato.

Premettiamo alla risposta alle due domande qualche osservazione. Sul sentimento fondamentale psichico — cioè sul sentimento indeterminato che l'anima ha di sè stessa anteriormente (anteriorità logica) alle svariatissime modificazioni che riceve dai propri atti — agisce tutta la corrente continua ininterrotta (che esista questa continuità o strettissima solidarietà e interdipendenza dei fatti psichici non può più mettersi in dubbio) dei fatti di coscienza, che diventano tali proprio perchè sono modificazioni del sentimento fondamentale psichico, nel quale si unificano o si incentrano, *serbando* e rivelando le caratteristiche che ciascuno possiede dal rapporto suo con gli altri: ognuno di essi prende il colore del tutto psichico o della corrente psichica, e, insieme, ognuno modifica l'intreccio psichico di cui fa parte; il tutto è determinato, nel suo essere, dal singolo, e il singolo è determinato nelle sue caratteristiche concrete dal tutto. Per persuadersene basta un po' di introspezione.

Così pure: sul sentimento fondamentale corporeo — cioè sul sentimento che l'anima, come principio senziente, ha del suo corpo come termine sentito, antecedentemente (an-

Digitized by Google

tecedenza logica) a tutte le modificazioni che essa riceve, attraverso il corpo, dal mondo materiale circostante — si delinea la serie ininterrotta delle sensazioni corporee, ossia la serie continua dei fenomeni fisici, che sono stati trasformati in serie ininterrotta di fenomeni psico-fisici al contatto col principio senziente, o coll'atto primo del principio senziente — sentimento fondamentale corporeo — nel quale vengono unificati e incentrati, *serbando,* però, e rivelando anch'essi le caratteristiche che possiedono dal rapporto di ciascheduno di essi col tutto fisico del quale fanno parte. Cioè: l'attività psico-fisica — la reazione della psiche al fatto fisico — non cangia i rapporti della serie fisica: li eleva soltanto a uno stato superiore di esistenza; precisamente come l'attività psichica pura — la reazione della psiche al fatto psichico — eleva soltanto a serie di fatti coscienti unificati in un principio la corrente dei fatti psichici in sè una, ma, come tale e per sè, non ancora riferita a un principio centrale di coscienza. (Si noti che *prima, poi, non ancora,* ecc., non hanno, qui, un significato cronologico, ma logico). *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*: se il conoscente è spirito, il *cognitum* sarà spirituale; se è pura psiche, il conosciuto sarà psichico: e sarà psico-fisico se il conoscente è psico-fisico. In altre parole: il conoscente informa di sè il conosciuto o il conoscibile, elevandolo al livello proprio di esistenza, ma *lasciando intatti i rapporti della serie che eleva,* i quali, quindi, sono, in ogni serie, oggettivi di fronte al principio conoscitivo che li compenetra di sè, elevandoli: ossia il soggetto non cangia, ma eleva soltanto i rapporti dell'oggetto.

E ora vediamo di rispondere alle domande: Che cosa vuol dire spiritualizzare? Quale oggetto si spiritualizza?

La psiche o l'anima non è lo spirito: lo spirito è *anche* psiche o anima, ma è *più* che anima o psiche. In generale,

Digitized by Google

possiamo dire che lo spirito è attività, mentre la psiche è passività. Si noti: anche come psiche l'anima reagisce a un'azione, elevandola a un grado superiore di esistenza, ed è, quindi, in questo senso, attività. Ma, poichè, nella psiche come tale, così l'azione come la reazione sono subìte, cioè, avvengono senza o contro nostro grado, ossia non sono volontarie, perciò si sogliono e si devono considerare come passive. Il fatto psichico (e psico-fisico), come tale, è una reazione, della quale noi siamo più il semplice soggetto che la causa; è in noi e *di* noi, ma non è *da* noi, se non nel senso che essa si sprigiona da noi necessariamente. Sono tutte di questo genere le sensazioni che modificano, e in quanto modificano, incessantemente il duplice sentimento fondamentale. E, poichè la sensazione si esaurisce affatto nell'essere sensazione, cioè modificazione dei sentimenti fondamentali, essa non è vera cognizione: non è afferramento cosciente di un oggetto o distinzione di oggetti nella corrente o serie continua delle modificazioni soggettive. Gli oggetti sono in esse (nelle sensazioni), fuor di dubbio: l'*agente è nel paziente*: ma in questo stato psichico elementare l'anima non ne ha coscienza, non ne percepisce la distinzione: il semplice sentire è precisamente questa indistinzione di soggetto e oggetto, di paziente e agente in una unica passiva azione-reazione; è modificazione del soggetto o stato di esso: nient'altro. *Spiritualizzare* gli oggetti vorrà dire, quindi, sentirli, vederli *come oggetti,* ossia: distinguere l'indistinto di agente-paziente o di azione-passione in soggetto *e* oggetto, in paziente *e* agente; meglio: in paziente di fronte a un agente; spiritualizzare è prender possesso delle sensazioni, ossia, non più subirle, ma dominarle, staccandole, per così dire, dal soggetto e staccando il soggetto da esse, distinguendone i due fattori: è un porsi di fronte e guardare le sensazioni, o, che è lo stesso, *oggettivarle.*

Digitized by Google

Nella serie o corrente continua della coscienza si delinea, sotto questo sguardo (intuizione), una varietà più o meno ricca e sempre nuova di stati psichici e psico-fisici, diversi l'uno dall'altro, secondo la diversità funzionale della reazione; ed è diversa — si noti — la reazione, secondo che è diversa l'azione dell'oggetto, o l'attività oggettiva a cui si reagisce, o secondo la diversità dell'agente nel paziente. Ripeto: la funzione o l'attività del soggetto non crea l'oggetto, nè cangia le caratteristiche di esso: lo eleva solamente a uno stato superiore di esistenza. *Spiritualizzare è*, quindi, *oggettivare*: si *oggettivano le sensazioni*; o, meglio: si acquista coscienza della oggettività o del lato oggettivo delle sensazioni, prese nella loro individualità, cioè nella irriducibile diversità psico-fisica, soggettivo-oggettiva (soggettiva *perchè* oggettiva), che le caratterizza. L'intuizione, in altre parole, ha come termine della sua attività l'individuo, cioè l'*indivisum in se et divisum a quolibet alio*. Quindi: *Nihil est in intuitione quod prius non fuerit in sensatione*.

Ma la cognizione dell'individuo, del *divisum a quolibet alio*, è, in quanto tale, cognizione incompleta. Come e perchè ogni attività dello spirito è distinta e unita, insieme, colle altre attività, ed è caratterizzata, nel proprio essere concreto, dal suo rapporto colle altre attività; così e perciò ogni termine distinto delle attività è, insieme, unito con tutti gli altri termini, è caratterizzato nel suo essere concreto dai suoi rapporti cogli altri termini: *non si spiega la distinzione-unità delle funzioni o delle attività se non per la distinzione-unità dei termini o degli oggetti di esse. Il divisum a quolibet alio*, è, insieme, *coniunctum cum quolibet alio*: così delle funzioni come dei termini di esse; delle funzioni o attività *perchè* dei termini. Per conoscere quindi, completamente, o nella sua piena concretezza, l'individuo, è

Digitized by Google

necessario vederlo e *divisum a quolibet alio* e *coniunctum cum quolibet alio,* cioè quale è nei suoi rapporti cogli altri individui. Bisogna, quindi, *pensarlo.* Dopo la *intuizione, il pensiero,* per cogliere dei termini o degli oggetti intuiti quei legami che la intuizione non coglie, e ridare, così, in forma di concetti, quella continuità della realtà, che i termini stessi o gli oggetti stessi intuiti esigono, ma che essi, in quanto puramente intuiti, non rivelano. Il pensiero stabilisce e ridà in sistema di concetti il sistema delle sensazioni, o il sistema psichico e psico-fisico, e, quindi, il sistema della realtà oggettiva fusa nelle sensazioni come termine di esse. L'universale logico ha il suo corrispondente nell'universale ontologico, è l'universale ontologico, in forma, si capisce, di concetto o di sistema concettuale; le leggi del pensiero sono le stesse leggi dell'essere: sono, quindi, oggettive. Diamo qualche ulteriore schiarimento.

Chiamo concetto una cognizione dimostrata, cioè la cognizione scientifica nel senso filosofico della parola. Ebbene: un concetto non può essere dimostrato e, quindi, non esiste se non per un altro concetto: la ragione del concetto è, evidentemente, un altro concetto, il quale, a sua volta, ha la sua ragione in un terzo concetto, e così via all'indefinito. E, del pari: il concetto che è ragione o dimostrazione di un altro, riceve luce da questo, di cui è ragione, e questo da un terzo e un terzo da un quarto, e così via, anche qui, all'indefinito; dare luce è ricever luce, dimostrare è esser dimostrato. Perciò: non si comprende, cioè, non si conosce pienamente, un primo concetto se non si conosce pienamente il secondo, che dimostra il primo ed è dimostrato dal primo; non si conosce il secondo se non si conosce il terzo, che è dimostrato dal secondo e dimostra il secondo. e via via...; per dir tutto in breve: non si conosce piena-

Digitized by Google

mente un concetto se non si conosce tutto il sistema dei concetti: un concetto è quello che è *per* il sistema e *nel* sistema di cui fa parte. E, siccome il sistema è uno, perciò non si possiede nessun concetto se non si comprendono tutti i concetti e, quindi, tutti i rapporti dei concetti: tutti senza eccezione: se non si conosce tutto non si conosce nulla. « Il che è impossibile, ed è questa una tacita professione di agnosticismo » — mi sento ripetere. Ma non è vero. Intanto, chi ammette che la scienza, ogni scienza, cioè ogni conoscenza, debba, per poter dirsi tale, essere sistematica, cioè far parte di un tutto organico — non atomistico, ma organico — non può rifiutare la mia conclusione, anche se essa crea delle difficoltà. E la difficoltà oppostami è solo apparente.

Osservo: I. — Il sistema è sistema perchè le parti organiche ond'è costituito sono penetrate sostenute e fuse in sintesi di concetto e ragione del concetto dalle identiche immutabili e necessarie leggi del pensiero o principii logici. Conoscere le leggi del pensiero vuol dire, quindi, conoscere la *forma* del pensiero (forma nel senso aristotelico-scolastico della parola), ossia, ciò per cui il pensiero è pensiero; applicare ad un primo dato semplicissimo le leggi del pensiero, o, meglio, pensare un primo dato qualunque (una prima qualsivoglia intuizione) secondo le leggi del pensiero o i principî logici, è pensare o conoscere così perfettamente la verità di quel dato, da essere convinti che alla cognizione di esso non si opporrà o non contraddirà nessun'altra cognizione susseguente, per la ragione che essa è informata da quelli stessi principii, dei quali devono essere informate tutte le cognizioni; anzi si è certi che la verità di quel dato sarà, immediatamente o mediatamente, il concetto dimostratore di tutti i concetti, perchè tutti, mediatamente o immediatamente, da esso dipendono: non è forse la scienza il processo dal noto all'ignoto, dal dimo-

Digitized by Google

strato al non dimostrato, ossia un continuo elevare col pensiero le intuizioni allo stato di concetti, basandosi sul concetto anteriore e, quindi, mediatamente o immediatamente, sul concetto primo, la cui luce si proietta su tutti i concetti, ricevendo, a sua volta, luce da tutti i concetti? Tutte le cognizioni scientifiche sono fatte così. Avere una cognizione, per quanto elementare essa possa essere, implica: *a*) che nessun'altra cognizione la può contraddire; *b*) che essa dimostra tutte le altre cognizioni susseguenti di cui è ragione immediata o mediata; *c*) che da tutte le cognizioni riceve luce o dimostrazione: che è, quindi, sistematica, che è implicitamente tutto il sistema. *Implicitamente,* si noti. Esplicitamente una cognizione sarà il sistema, tutto il sistema *delle cognizioni attuali,* cioè delle cognizioni che lo spirito, lavorando sulle intuizioni, è andato acquistando con successive logiche affermazioni-negazioni, ossia, con successivi giudizî. Implicitamente ogni concetto è tutto, assolutamente, il sistema; esplicitamente ogni concetto è un sistema sempre aperto verso nuove sintesi, e, in questo senso, è incompleto: è *il* sistema incompleto (il quale, però, in sè, come organismo di tutte le cognizioni attuali — e tutte le cognizioni del passato sono, nello spirito, attuali, viventi e operanti — è completissimo. Perciò la scienza è un sistema sempre chiuso e sempre aperto: di qui la soddisfazione e la insoddisfazione del pensiero ad ogni tappa del suo cammino verso l'ideale della intera verità; di qui il pungolo della brama di sapere e il progresso). Nell'un caso come nell'altro, sia che si tratti di cognizione implicita o di cognizione esplicita, è vero che il singolo spiega il tutto e il tutto spiega il singolo: tutto è in tutto (1).

(1) Questa distinzione fra contenenza *implicita* e contenenza *esplicita* dei concetti ci dà la soluzione della difficoltà che tormentava

Digitized by Google

II. — La razionalità è una: perciò le leggi del nostro pensiero devono essere le leggi di tutto l'essere. È inconcepibile e, quindi, inesistente un essere non razionale, o dotato di una razionalità diversa dalla nostra. Conseguentemente, l'attività pensante che, seguendo le proprie leggi o i principî logici, stabilisce i rapporti fra intuizione e intuizione, fra una intuizione e le intuizioni, e produce, così, il sistema logico, riproduce, nel medesimo tempo e con ciò stesso, il sistema ontologico, e conquista quella conformità dell'*ordo idearum* all'*ordo rerum* che ha nome verità: *adaequatio rei et intellectus*, o meglio *intellectus et rei*: idea e realtà fuse in sintesi concettuale nel giudizio.

Quindi: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, purchè si tenga conto dell'aggiunta del Leibniz: *excipe nisi ipse intellectus*, cioè l'intelletto con le sue leggi, che entra in sintesi coi dati del senso spiritualizzati nell'intuizione.

III. — Se il sistema logico è nella formola: *tutto in tutto*, tutti i concetti in ogni concetto (implicitamente o esplicitamente), e ha valore oggettivo solo in quanto riproduce fedelmente la realtà — e che debba riprodurre e riproduca di fatto la realtà, è evidente, mi pare, dal fin qui esposto — perciò il concetto deve essere ed è *concreto*, cioè individuale, dovendo esso riprodurre quella realtà che è sempre e da per tutto individuata ed è afferrata, come tale, nell'intuizione. Ma il concetto è, insieme, *universale*, perchè è il pensamento dei rapporti delle intuizioni, dell'esigenza delle intuizioni a

FRANCESCO ACRI. *Il tutto è in tutto e le menti il tutto non lo vedono.* Le menti, tutt'altro che non vedere il tutto, lo affermano anzi, *quanto alla parte formale della cognizione*, in ogni atto, che sia veramente atto di pensiero; il che è più che sufficiente per sottrarci dallo scetticismo.

Digitized by Google

esser considerate nel loro nesso organico; è la intuizione pensata *in quanto pensata*; è la intuizione, che, pur rimanendo, quanto al contenuto spiritualizzato, vera intuizione, riceve una forma nuova, quella dell'universalità, che la eleva a sintesi di intuizione e pensiero, di individuale e di universale; è il *divisum a quolibet alio, coniunctum cum quolibet alio*; è la cognizione-intuizione dimostrata. Concludendo: *concretezza, universalità, oggettività*: ecco i caratteri del concetto, o del pensamento scientifico (cioè filosofico).

Abbiamo esposto con una certa ampiezza queste idee non nuove — o, se si vuole, nuove quanto alla forma, ma tradizionali nel loro spirito — per non lasciare nessun dubbio intorno al punto di vista in cui ci mettiamo per guardare e valutare le teorie filosofiche del Croce. Riassumendo, il nostro punto di vista è questo: *a*) *Sintesismo universale*; *b*) *Assolutezza e oggettività della conoscenza.* — A queste due dobbiamo aggiungere una terza dottrina fondamentale: *c*) Trascendenza del principio primo e del fine ultimo della realtà: *Dio personale.* Il più grave errore della dottrina crociana è la negazione di Dio trascendente e la concezione della religione come una forma ibrida dello spirito fatta di concetto e di fantasia e, quindi, da superarsi mediante il vero e puro concetto, la filosofia.

Errore grave perchè la storia della filosofia, da Socrate a Hegel, a Rosmini e a Gioberti ha affermato sempre — fatte poche e non sicure eccezioni — che la ragione ultima della realtà è in un Dio trascendente. Non è forse la storia della filosofia quella ininterrotta tradizione spirituale della razionalità e, quindi, della realtà, che costituisce il criterio immanente della verità di ogni filosofia? Ebbene: i sistemi più diversi fanno capo a Dio; ogni sistema che sorge sul sistema che lo precedette accetta da questo, impostandola su

Digitized by Google

basi nuove, la dottrina dell'esistenza di Dio personale. Or come si spiega, se Dio non esiste, che lo Spirito nelle più alte sue creazioni razionali, nel pensiero, cioè, di coloro che lo incarnano più luminosamente, ossia nei grandi sistemi, ne afferma con tanta tenacia la esistenza? Come si spiega che la Ragione, in quanto proprio immanente nei più grandi e riconosciuti suoi rappresentanti, pone, come coronamento della speculazione, la Teodicea, cioè la dottrina dell'assoluto trascendente, e pone la Religione all'apice dei doveri morali dell'uomo?

Perchè lo Spinoza, dopo di aver identificato Iddio e la Natura, è costretto ad ammettere che della Sostanza divina noi non conosciamo che due degli infiniti attributi che essa possiede, cioè il pensiero e l'estensione, e tutti gli altri ci si nascondono, cioè sono trascendenti in rapporto allo spirito umano? E perchè, dopo aver posto dei principii assiomatici, che conducono alla negazione della personalità di Dio, egli, con l'affermare che il pensiero è un attributo infinito di Dio e col dare a Dio un infinito amore verso se stesso, da non confondersi affatto con l'amore dell'uomo verso Dio, attribuisce, con ciò stesso, a Dio, un'*autocoscienza infinita* non riducibile alle coscienze finite, e, quindi, la personalità? Dio personale cacciato dalla porta torna per la finestra.

Perchè Kant, dopo aver collocato, colla *Critica della ragion pura*, tutto l'intelligibile nelle forme dello Spirito umano e dopo aver resa, così, soggettiva o immanente ogni verità, ha sentito il bisogno di scrivere la *Critica della ragion pratica* e del *Giudizio*, e fondare su altri principii razionali, diversi da quelli della Ragion pura, ma pur sempre razionali, il trascendente?

Perchè lo stesso Hegel, partendo dalla dottrina della più radicale immanenza che conosca la storia, è stato con-

Digitized by Google

dotto ad ammettere che il Divenire è subordinato all'assoluto Essere, a Dio, come ragione ultima e trascendente del Divenire?

Enrico Bergson sente il bisogno di dimostrare che le dottrine da lui svolte nelle note opere, tutt'altro che condurre al monismo e al panteismo, ne sono una nuova confutazione, e quindi, una prova della distinzione di Dio dal mondo o, che è lo stesso, della trascendenza divina. Bernardino Varisco crede che Dio esista, sebbene non sia sicuro di poterne dimostrare la esistenza. E il Dio in cui crede è personale e trascendente (1), il vero Dio. Soltanto una interpretazione unilaterale, vorrei dire tendenziosa, della storia può concludere ad una tendenza del pensiero verso la *esclusiva* immanenza di Dio nella natura, verso un Dio natura che produce tutte fe forme della realtà naturale e spirituale e pone e fa se stesso in esse e per esse.

(1) *Anche* immanente, ma *anche* trascendente. Ecco la dottrina teologica del Varisco: « Le coscienze singole sono essenzialmente collegate in una unità. Supponiamo, che tale unità sia costituita da una coscienza, tanto *una*, quanto la coscienza singola. Differente dalle singole in questo: che mentre una coscienza singola è irriducibilmente distinta da un'altra, quella coscienza superiore includerebbe ciascuna coscienza singola. Supponiamo di più, che la detta coscienza superiore, oltre a tutte le coscienze singole, includa certi elementi suoi propri. Ammesso questo, con la parola Dio denotiamo l'unità delle coscienze singole. Dio sarà personale: trascendente per un verso, e immanente (nelle coscienze singole) per un altro.... Chi scrive crede che Dio, inteso come sopra, esista; e tuttavia non è ben sicuro di poterne dimostrare la esistenza ». « *Almanach du Coenobium* » *pour 1914* (Lugan, Maison d'Edition du *Coenobium*, 1914), p. 62. Come è noto, questo concetto ha svolto e difeso ampiamente il Varisco nelle due opere: *I massimi problemi* e *Conosci te stesso.*

Digitized by Google

La concezione di Dio immanente e soltanto immanente non ha il suffragio della storia del pensiero perchè, anche come ce la presenta il neo-hegelismo, urta contro gravi e insormontabili difficoltà. Scrive il Croce: « Lo Spirito, infinita possibilità trapassante in infinita attualità, ha tratto, e trae ogni momento, il cosmo dal caos, ha raccolto la vita diffusa nella vita concentrata dell'organo, ha effettuato il passaggio dalla vita animale a quella umana, ha creato e crea modi di vita sempre più alti » (1).

Va bene. Ma codesto Spirito era o non era distinto dal caos, dal quale ha tratto il cosmo? E se non è distinto, *chi* trae? E se ne è distinto lo trascende. Anche perchè, se è Spirito, deve conoscersi e il caos non si conosce: uno spirito ignoto a se stesso è assurdo. Ma, d'altra parte, secondo questa dottrina, lo Spirito arriva a conoscersi soltanto nel nostro *io*; e allora come ha potuto lo *Spirito* — che non è ancora spirito — trarre il cosmo dal caos, raccogliere la vita diffusa nella vita concentrata, ecc., prima di arrivare a conoscenza?

E come si concepisce uno Spirito che è *puro* divenire? Per quanti sforzi di pensiero si facciano, non si vede la possibilità di un divenire che non sia *divenire di un essere e da un essere,* che, in quanto è, non diviene, che è, dunque, distinto e trascendente in rapporto a ciò che diviene. Prima (prima, almeno logicamente) di divenire e per divenire, bisogna essere. È concepibile un divenire panenteistico, non un divenire panteistico.

Altre considerazioni contro questa parte delle dottrine crociane si troveranno nel corso della nostra esposizione.

Concludiamo. Il Croce, nell'ultimo capitolo della parte dottrinale della *Logica,* ci parla delle consolazioni della fi-

(1) *Filosofia della pratica,* parte I, sez. II, V, p. 179.

Digitized by Google

losofia. E scrive: « La consolazione, il piacere, la gioia è l'attività stessa, la quale gioisce di sè medesima; altro modo di piacere, gioia e consolazione, non si è finora, che si sappia, escogitato » (1). È vero: la consolazione è immanente nell'attività; ma è pur vero che dall'intimo seno dell'attività consolatrice emana sempre e pervade lo spirito l'insoddisfazione di ogni fase dell'attività. E sorge la domanda angosciosa: È o non è fatto il nostro spirito — o lo Spirito, *tout court*, dal momento che — per il Croce — il nostro spirito è tutto lo Spirito — per un'attività che non inchiuda in sè nessuna insoddisfazione? Tende o non tende la natura del nostro spirito verso una gioia che non sia mista con dolore? Se di tale attività è capace, se a una gioia di quel genere il nostro spirito tende, questa capacità e questa tendenza non possiamo crederle vane, se non vogliamo ammettere che può esistere il perfetto irrazionale e l'assoluto immorale, cioè un'attività senza oggetto adeguato, una tendenza senza termine. Ecco l'eterno problema della beatitudine e quello strettamente connesso della immortalità; della gravità dei quali problemi il Croce mostra di non avere affatto coscienza, se ha potuto scrivere: « Un tempo, e anche ora, molti trovavano, e trovano, la consolazione nell'idea di un Dio personale, e di una vita immortale, sopra di questa nostra, che vanisce in ogni attimo. E questa consolazione sembra che sia venuta meno ai tempi nostri, o a molti di noi, per effetto delle Filosofie. Ma chi non si fermi alla superficie, e analizzi gli stati d'animo degli uomini sinceramente e nobilmente credenti, s'accorge che il Dio che li confortava era quel medesimo, che conforta noi e che le nostre Filosofie chiamano Spirito universale, immanente in noi tutti, continuità e razionalità dell'universo; — come

(1) Parte III, c. VIII. *De consolatione philosophiae*, p. 346.

Digitized by Google

l'immortalità, in cui essi si riposavano, era l'immortalità che trascende le nostre singole azioni, e, trascendendole, le eterna » (1). No. Le anime nobilmente e sinceramente credenti non è soltanto l'azione che vogliono eternata, vogliono eternato l'*io*, cioè l'autocoscienza dell'azione, la persona da cui l'azione scaturisce e a cui l'azione ritorna; vogliono che l'*io* stesso s'accompagni alla eternità dell'azione come soggetto di essa e come centro *a quo* di essa, per viverla e goderne eternamente. E il Dio al quale aspiriamo non è soltanto quello che si rivela nella razionalità dell'universo, ma quello che è, come ragione assoluta e personale, il fonte e il fondamento ultimo della razionalità stessa, cioè la Verità tutta concreta e, insieme, il fonte e il fondamento ultimo dei valori pratici, cioè il Bene concreto perfettissimo e originario, come bene morale e come felicità. È il Dio di S. Agostino. « Deus universitatis conditor, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse; — Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt, omnia; — Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia; — Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt, omnia; — Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt, omnia; — Deus bonum et pulcrum, in quo et a quo et per quem bona et pulcra sunt omnia; — Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent, omnia; — Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est » (2). È, insomma, la base e il principio primo personale di tutti i valori cosmici e umani.

(1) Ivi, p. 347.
(2) *Soliloq.*, L. I, 2, 3.

Digitized by Google

I

Verso il sistema crociano

1. — La tradizione idealistica

L'Italia è piena del nome di B. Croce. Questo il fatto che devono ammettere crociani e non crociani e che dobbiamo cercare di spiegare in qualche modo. Dico spiegare sul serio e non ricorrendo a quelle poco meno che insolenze o superficialità di pigri e di maligni, che consistono nel dire, più o meno apertamente, che la fama del Croce è dovuta o allo spirito di chiesuola che egli ha saputo abilmente far sorgere intorno a sè e sfruttare, o a certi suoi atteggiamenti di rinnovatore di assai grande effetto sui giovani, o, semplicemente, in gran parte almeno, alla sua opera di risveglio compiuta con la pubblicazione dei « *Classici della filosofia moderna* » e degli « *Scrittori d'Italia* ». Il Croce ha scosso molte anime, ha suscitato entusiasmi ed ha creato intorno alla sua persona una vasta atmosfera di simpatie, che, poi, ha messo a profitto per l'attuazione de' suoi ideali di rinnovamento. Solo in questo senso si può parlare di chiesuola crociana, senza correr pericolo di dire delle pure insolenze. E ciò — dobbiamo riconoscere — ridonda a grande merito del Croce e grandissimo vantaggio della cultura. Poichè, tra l'altro, quei due fatti d'importanza capitale per la cultura italiana che sono le collezioni « *Classici della filosofia moderna* » e « *Scrittori d'Italia* » non

Digitized by Google

sarebbero, se il Croce — e in parte il Gentile — non avesse conquistato al suo ideale dei lavoratori ferventi e colti. E per conquistare, come ha conquistato il Croce, ci vuole ben altro che atteggiamenti di rinnovatore! *Mostrare di saper rinnovare* bisogna, per potersi imporre con autorità, per far discepoli e lavoratori. Questa, quindi, che vuol essere una spiegazione, richiede, essa stessa, di essere spiegata.

La fama del Croce ha una base e una ragione più profonda; questa: da qualche tempo chi vuol trattare un problema importante di estetica, di logica, di diritto, di morale, di critica letteraria, ecc., deve fare i conti con B. Croce, il quale di tutti i grandi problemi ha dato una sua soluzione o nuova o nuovamente concatenata con altre soluzioni di altri problemi; ha veduto e vede tutto con l'occhio di chi ha un sistema proprio e può quindi valutare le idee e i fatti dal punto di vista superiore dell'unità sistematica. Ed è perciò che, come dopo Kant bisogna essere, in filosofia, o kantiani o antikantiani; dopo Hegel hegeliani o antihegeliani, e non è lecito dimenticarli, sotto pena di mettersi fuori della corrente filosofica; così, dopo Croce, nella trattazione di una grande quantità di problemi bisogna prendere, di fronte a lui, una posizione, di seguaci o di avversarî. Perciò bisogna studiarlo, e discuterlo; tanto più che anche gli stranieri discutono, ora, il Croce, dopo che le già numerose traduzioni di parecchie opere di lui hanno fatto penetrare tra gli studiosi della Germania, della Francia, dell'Inghilterra, dell'America, dell'Ungheria, della Polonia le sue dottrine filosofiche fondamentali.

*
* *

Nel 1903, il Croce, presentando al pubblico una nuova rivista, *La Critica*, scriveva, tra l'altro: « Nell'imprendere questa pubblicazione, ci proponiamo di sostenere *un deter-*

Digitized by Google

minato ordine d'idee ». E, dopo aver giustificato un tal proposito con la ragione che « niente è più dannoso allo svolgimento degli studî di quel malinteso sentimento di tolleranza, ch'è in fondo indifferenza e scetticismo, pel quale da molti anni si fa largo nelle proprie riviste a vedute diverse e discordanti » — passa ad accennare, per sommi capi, all'indirizzo della rivista: « Il compilatore di essa crede fermamente, che uno dei maggiori progressi compiuti in Italia negli ultimi decennî sia stato l'essersi disciplinato, mediante le università e le altre istituzioni di scuola e di controllo e d'informazione, il metodo della ricerca e della documentazione; ed è perciò un convinto fautore di quello che si chiama *metodo storico* o *metodo filologico*. Ma egli crede, con altrettanta fermezza, che tale metodo non basti a tutte le esigenze del pensiero, ed occorra perciò promuovere un generale risveglio dello spirito filosofico: e che sotto questo rispetto la critica, la storiografia, e la stessa filosofia, potranno trarre profitto da un ponderato ritorno a tradizioni di pensiero che furono disgraziatamente interrotte dopo il compimento della rivoluzione italiana, e nelle quali rifulgeva l'idea della sintesi spirituale, l'idea dell'*humanitas*. E, poichè la filosofia non può essere se non idealismo, egli è seguace dell'*idealismo*; dispostissimo a riconoscere che l'idealismo nuovo, in quanto procede più cauto di una volta e vuol dar conto d'ogni passo che muova, può ben designarsi come idealismo *critico*, o come idealismo *realistico*, e persino (ove per metafisica s'intendano le forme arbitrarie del pensiero) come idealismo *antimetafisico* »(1). In queste parole è, in germe, tutta la filosofia di B. Croce: *metodo storico* e *idealismo critico, realistico, antimetafisico*.

Colle quali parole, però, non s'è ancora detto nulla, o

(1) Introduzione, p. 2 e 3.

Digitized by Google

quasi nulla di concreto: nè del concetto speciale che il Croce ha della storia e del metodo di essa, nè della forma speciale del suo idealismo. E prima di vedere di quale contenuto egli riempisse quello schema, come attuasse il programma, o l'« anzirecitata professione di fede », vediamo di rispondere a una domanda che deve sorgere spontanea in chi legge quelle parole programmatiche: quali sono, in filosofia, le tradizioni di pensiero, un ponderato ritorno alle quali potrà giovarci e alle quali vuol ritornare il Croce? Un anno dopo egli scriveva, con la sua solita chiarezza e vivacità, in un briosissimo trafiletto: « È nostra ferma convinzione, che la filosofia non possa risorgere e progredire se non riattaccandosi, in qualche modo, all'Hegel. L'Hegel fu l'ultimo ed insieme il principale rappresentante del movimento idealistico, seguito alla critica kantiana; la quale aveva bensì conquistato l'idea della sintesi a priori, ma aveva lasciato il *caput mortuum* della cosa in sè e l'altro *caput mortuum* della ragion pratica, fondamento di affermazioni teoriche ». E continua: « L'Hegel, coi suoi due grandi precursori (Fichte e Schelling), riconobbe che, se l'uomo non può sapere tutto, non può sapere nulla; sostenne l'oggettività della conoscenza; si oppose a ogni trascendenza; superò i capricciosi e superficiali apprezzamenti ottimistici e pessimistici e intese a conciliare il pensiero con la realtà, la scienza con la vita. Il suo ideale della filosofia incarna la vera e perpetua esigenza filosofica dello spirito umano. Dopo di lui il mondo fu di nuovo spezzato in apparenza e realtà ascosa, in materia e Dio ignoto, in fatti bruti e valori trascendenti. La filosofia venne spodestata.... La filosofia, per essere tollerata, si acconciò a prestare opere servili; a rinettare gl'istrumenti dei fisici e dei fisiologi, e a tenere in buon ordine le loro collezioni di fatti. Donde la necessità, che ora si fa sentire, di un ricollegamento agli idealisti

Digitized by Google

classici e all'Hegel, il cui concetto della conoscenza come sistema e totalità bisogna sforzarsi di attuare » (1). Rifarsi dunque all'Hegel, come all'ultimo dei grandi pensatori, al più grande degli idealisti, come a quello che in sè riassume la vera tradizione filosofica: ecco a chi il Croce invita a ritornare in filosofia. Ma, dunque, egli non tiene conto dei poderosi sistemi italiani della prima metà del secolo XIX? Non sono esistiti, per il Croce, un Galuppi, un Rosmini, un Gioberti? E il Campanella, il Bruno, il Vico?

Non bisogna dimenticare che il Croce maturo — avendo assorbito il lievito del pensiero hegeliano non solo attraverso il marxismo e il materialismo storico, ma anche, e più direttamente e più vivamente, nell'amicizia con Giovanni Gentile, nel quale rivive la tradizione sostanziale dello Spaventa — si deve considerare come discepolo (non nel senso scolastico, superficiale, ma in quello profondo di *rivivitore e di trasformatore di pensiero*) di Bertrando Spaventa, cioè dell'ultimo e del più vigoroso rappresentante di quella scuola hegeliana del Mezzogiorno d'Italia, che, tra il 1840 e il 1870, ricongiunse la tradizione filosofica nazionale alla filosofia europea; di quello Spaventa che, primo, intraprese una interpretazione della storia filosofica italiana. Le tradizioni filosofiche ideali del Croce non sono quelle del Vera e dell'unico discepolo di lui, il Mariano, — aridi ripetitori dell'Hegel, e, specialmente il Mariano, di un Hegel di destra, ostentatamente incuranti ambedue delle forme assunte in Italia dall'idealismo hegeliano e prehegeliano — ma quelle dello Spaventa (2), il quale così conchiuse una celebre prolusione

(1) *La Critica*, vol. II, 1904. Varietà: *Siamo noi hegeliani?*, pagine 262-263.

(2) Così descrive il CROCE il contrasto fra il Vera e lo Spaventa — ambedue professori tra il '60 e il '70 all'Università di

Digitized by Google

letta all'Università di Napoli: « L'Italia apre le porte della civiltà moderna con una falange di eroi del pensiero: Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpi-

Napoli: « Lo Spaventa era, sopratutto, un critico che lavorava intorno all'Hegel, pronto a oltrepassarlo, se il lavorio della sua mente lo conducesse a tale risultato; anzi con l'intima persuasione della necessità di questo superamento; — il Vera uno spirito ecclesiastico, che comentava l'*Enciclopedia*, come il credente i libri sacri. Lo Spaventa considera l'Hegel come filosofo grandissimo, ma filosofo tra i filosofi, nella storia della filosofia; disposto a riconoscere ciò che di lui era già in altri, e ciò che di altri doveva passare in lui: — pel Vera, nel verbo dell'Hegel si esauriva tutto il mondo filosofico. Lo Spaventa era travagliato da dubbi, come intelletto alacre e indagatore ch'egli era; il Vera aveva fatto getto di ogni dubbio, attenendosi alla parola del suo autore.... Non s'intendevano dunque: il Vera scandalizzato delle arditezze mentali e delle novità dello Spaventa; questi poco soddisfatto dello smidollato hegelianismo dell'altro. « Vera non intende che Hegel e l'intende molto superficialmente » egli scriveva in una lettera privata a suo fratello il 17 dicembre 1881 ». — *La Critica*, anno VII, 1909, fasc. V, p. 334: *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1890*, parte prima. — Vedi a pp. 337-338 dello stesso fascicolo quello che dice del Mariano. Per ciò che riguarda l'hegelismo del Mariano cfr. anche la recensione dello stesso CROCE del libro del Mariano, *Dall'idealismo nuovo a quello di Hegel*, Firenze, Barbera, 1908, in: *La Critica*, anno VI, 1908, fasc. III, pp. 204-207; e la recensione di G. GENTILE del libro del Mariano, *Intorno alla Storia della Chiesa*, Firenze, Barbera, 1904, in: *La Critica*, vol. II, 1904, pp. 297-303. — Il Mariano non ha esercitato nessun influsso sullo svolgimento della filosofia in Italia, come ne ha esercitato pochissimo, al suo tempo, il Vera. — Il Croce conobbe appena lo Spaventa e non ne amò mai le opere, che lo respingevano per la loro forma arida ed astratta, secca e travagliosa, e, perciò appunto, anzichè iniziarlo allo hegelismo, piuttosto ne lo stornarono. Vedere: CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, 1918, pp. 10, 61-63.

Digitized by Google

no (1) paiono figli di più nazioni. Essi preludono più o meno a tutti gli indirizzi posteriori, che costituiscono il periodo della filosofia da Cartesio a Kant. Così Bacone e Locke hanno i loro precursori in Telesio e Campanella, Cartesio nello stesso Campanella, Spinoza in Bruno, e nello stesso Bruno si trova un po' del monadismo di Leibniz, dell'avversario di Spinoza. Finalmente Vico scopre la nuova scienza; anticipa il problema del *conoscere*, esigendo una *nuova metafisica che proceda sulle umane idee*; pone il vero concetto della parola e del mito, e così fonda la filologia; intuisce l'idea dello spirito, e così crea la filosofia della storia.

« Vico è il vero precursore di tutta l'Alemagna. Ho detto il precursore, e avrei dovuto dire di più, giacchè *Vico aspetta ancora chi lo scopra davvero* (2). Dopo Vico, la spontaneità dell'ingegno filosofico italiano pare smarrito. I nostri filosofi ricevono l'impulso dagli altri paesi.

« Solo Vico non ha origine che da se stesso. Galuppi, Rosmini e Mamiani pigliano da Kant il problema di conoscere; il loro difetto è di esaurirsi in esso. Non si avvedono che il significato vero di questo problema è la necessità di una nuova filosofia; della filosofia dello Spirito in luogo di quella dell'Ente. Solo Gioberti, nel quale si può dire

(1) Vedi per questi autori: F. FIORENTINO, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911; G. GENTILE, *Bernardino Telesio*, Bari, Laterza, 1911. Nel corso di questo studio avrò occasione di citarne altri.

(2) Questa sottolineatura è mia. Perciò ha avuto torto il signor E. B. di scrivere nell'articolo: *G. B. Vico interpretato da un idealista* (*Riv. di Fil. neo-scolastica*, a. III, n. 6, 1911, 671), che il Ruta ha mancato di riguardo allo Spaventa affermando, nell'articolo: *La scoperta del grande ignoto*, che il Croce aveva « scoperto Vico e le scoperte di Vico », dal momento che lo Spaventa stesso scriveva che, al suo tempo, il Vico era ancor da scoprire.

Digitized by Google

ritornata tutta la spontaneità dell'ingegno italiano, si accorge che la psicologia è mezzo e non fine, è mezzo di porre un nuovo principio e non già di consolidare l'antico » (1).

Per lo Spaventa l'Hegel era « l'ultimo punto a cui è arrivata la speculazione moderna (2) da Kant attraverso Fichte e Schelling, rispondendo alle esigenze della filosofia del Vico, come il Vico aveva risposto alle esigenze del Cartesio e del Bruno col concetto di *sviluppo* » (3).

(1) *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, I: « Della nazionalità della filosofia », pp. 21-32, Bari, Laterza, 1908. Cito, si capisce, la nuova edizione « con note e appendice di documenti » a cura di Giov. Gentile. — Quella prolusione sulla *nazionalità della filosofia* è detta celebre e perchè con essa l'hegelismo spaventiano si affermava solennemente e perchè scatenò le ire dei giobertani, « i nuovi bramani », allora numerosi a Napoli e potenti in quella Università. (Cfr. nell'*Appendice di documenti* le lettere di Bertrando al fratello Silvio sulle ire dei giobertani e.... d'altri).

(2) Op. cit., p. 28.

(3) Ecco per lo Spaventa il rapporto fra questi filosofi: « La *unità*, il vero punto d'unione (cioè il principio *essendi et conoscendi*) — quello che è insieme *unire* e *trarre* il contrario (cioè la suprema sintesi degli opposti) era per Bruno la *causa*. Ma questo punto era *oscuro* in Bruno e si fa chiaro solo in Spinoza mediante Cartesio. Appariva come *coincidenza* e non già (come in Spinoza) come *contenenza* o *insidenza*. Il *pensiero* cartesiano, che contiene in sè e pone immediatamente l'*essere* (*pensare è essere*), è la chiarezza di Bruno. Questo pensiero (di Cartesio: *pensiero-essere*) è la *causa*: la unità come *causa*. Per Vico il vero punto di unione — che unisce e trae il contrario — è *sviluppo*; sviluppo come *autogenesi*; esplicazione dello Spirito *universale* da sè a sè, per *gradi*, *stazioni*, *funzioni* (senso, immaginazione, pensiero). *Sviluppo* è più che causa. Non è procedere da sè a un altro (come nel concetto comune di causa-effetto) o da sè a sè come *diminu-*

Digitized by Google

« Kant — scrive ancora lo Spaventa — compendia in sè tutto il pensiero europeo anteriore; è la dissoluzione di tutta la filosofia europea dopo Cartesio, e la nascita della nuova filosofia », perchè con lui comincia il nuovo pensiero, il nuovo problema con la nuova soluzione.

« Il nuovo problema della filosofia è il problema del *conoscere*. Il conoscere nella sua realtà: il conoscere reale è la notizia del mondo oggettivo; in generale la *esperienza* ». Il nuovo problema della filosofia si può, quindi, formulare così: *com'è possibile l'esperienza?* È noto come abbia risposto Kant: « La esperienza, il conoscere reale è un fatto che consta di due elementi; l'intuizione e il concetto, il senso e l'intelletto. Essa — la esperienza — non è nè il semplice intelletto senza il senso, nè il semplice senso senza l'intelletto. Semplice senso e semplice intelletto non sono il *fatto*, il conoscere reale, ma due *astratti*: non il conoscere, ma le semplici potenze del *conoscere* » (1).

In altre parole: il conoscere reale, il *fatto* del conoscere — il conoscere in atto — è, per Kant, *unità della intuizione e del concetto*, o categoria; del senso e dell'intelletto. « Sino a Kant i filosofi non avevano compreso il problema del conoscere; non l'avevano posto, come dovea esser posto. Avevano preso per il conoscere un elemento del conoscere, non il *fatto* del conoscere; e questo elemento, preso per il *fatto* del conoscere, per *tutto* il conoscere, questo fatto falso, cioè monco, valeva per la stessa spiegazione del conoscere.

tum (quale ci vien dato dalla dottrina dell'emanazione) e perciò *non procedere*; ma è da sè, per sè, a sè; al vero « sè » (come *pensiero*, come *ragione tutta spiegata*) ». — Op. cit., p. 136, dove riassume ciò che ha dimostrato nelle pagine antecedenti, sul Bruno e sul Vico, e che ho ridato in parte, con le note tra parentesi.

(1) p. 150-151.

Digitized by Google

L'*intellettualismo* piglia per conoscere il semplice *pensare* (il concetto), e questo fatto, questo *dato* immediato, è per esso la spiegazione del fatto. L'*empirismo* piglia per il conoscere il semplice *percepire,* e questo fatto è per esso la spiegazione del fatto » (1). Si capisce che la spiegazione del fatto non è da cercarsi nel fatto stesso come *tale* e, meno che meno, nell'uno o nell'altro elemento del fatto, ma nella ragione del fatto, nell'idea, nella conoscibilità, nell'essenza del fatto: il conoscere come fatto si spiega con l'*idea* del conoscere, col *puro* conoscere, che è il conoscere *trascendentale.* Ebbene — disse Kant — il puro conoscere, che è la spiegazione del fatto del conoscere, è l'*unità sintetica a priori, la sintesi a priori.* « Questa *nuova unità* che è il puro conoscere, non è il conoscere e la unità come fatto, come esperienza, ma il conoscere e l'unità come *fare, farsi, fare se stesso.* Il *fare o farsi trascende il fatto*; è la ragione, l'idea, la spiegazione del fatto. Il *fatto,* preso così per sè, senza il *fare,* è come il corpo senz'anima » (2).

La sintesi a priori: ecco il punto di partenza della filosofia moderna, ecco la scoperta di Kant, la rivoluzione di Kant. La quale doveva logicamente condurre alla piena completa risoluzione dell'essere nel conoscere — [« Kant vuol dire: *Pensare* (conoscere) è *essere* (senso, intuizione); *essere* è *pensare* (concetto); adunque *pensare* è *pensare*: *conoscere* è *conoscere*: ecco l'unità *piena, concreta* perchè risultato di due mediazioni, per le quali il pensare (*risultato*) a cui si ritorna, è l'attualità assoluta del pensare da cui si comincia: l'unità non è quindi una semplice ripetizione di sè, ma è l'unità che produce se stessa come unità »] (3) —

(1) B. SPAVENTA, op. cit., p. 151.
(2) Ivi, p. 152.
(3) Ivi, p. 141.

Digitized by Google

della metafisica nella logica; doveva condurre al concetto del conoscere come *porre la realtà,* fare creare, — sintesi è creazione — creare non astratto, dell'astrattezza, ma concreto, della *concretezza,* non parziale ma totale, della *totalità*; creare non per applicazione meccanica della categoria a ciò che le è esteriore, estraneo, ma per fusione della intuizione soggettiva (concettualmente *cieca* e quindi concettualmente *astratta*) con la forma concettuale, pure soggettiva (per sè sola *vuota,* quindi non conoscente, non vero concetto, *astratta* anch'essa); creare per conoscenza dell'immanente alla luce dell'immanente, per investimento dell'immanente intuitivo da parte dell'immanente concettuale: investimento e fusione che dovrebbero costituire l'unica forma del conoscere, *non essendo conoscibile se non ciò che entra e si muove nella sintesi a priori,* poichè la sintesi a priori è la ragione e la spiegazione unica del conoscere.

E, poichè fuori del conoscibile non c'è realtà — la sintesi a priori è posizione della realtà, — Kant aveva dovuto concludere: fuori della sintesi a priori, di ciò che è sintetizzabile a priori, non c'è realtà. Kant avrebbe dovuto concludere, quindi, che la conoscenza è *autocoscienza*: posizione cosciente della realtà, ossia di se stessa come realtà, come unità sintetica di intuizione e pensiero, come autoposizione dell'unità sintetica; non, dunque, coscienza *di altro* che sia fuori della coscienza *di sè,* non coscienza di un fenomeno che viene da un noumeno inafferrabile — fuori della sintesi, e non sintetizzabile, — da una *cosa in sè,* e perciò esteriore esso pure: ma coscienza continua attiva creantesi di sè; assorbimento del tutto nella coscienza di sè, nella *assoluta* coscienza di sè, che implica la perfetta, cioè la *saputa* identità di essere e conoscere, di soggetto e oggetto, di spirito e natura: ragione conscia della identità, conscia di sè come unità assoluta del tutto: con-

Digitized by Google

cetto concreto, idea, unità assoluta del concetto e dell'oggettività.

Noi sappiamo come Kant, trovata la sintesi a priori, non volle vedere in essa l'unica forma e la forma perfetta di conoscenza o di affermazione della realtà, in modo da escludere dalla sfera della conoscibilità, cioè della realtà — una realtà non conoscibile è un assurdo — tutto ciò che non è posto e posseduto dalla sintesi a priori, e come, perciò, la sua filosofia fosse afflitta da quel duplice *caput mortuum* al quale accenna il Croce. Sappiamo pure che le conseguenze delle premesse di Kant furono tirate dai discepoli di lui: Fichte, Schelling, Hegel. Delle varie fasi del pensiero kantiano ci dà una lucida idea lo Spaventa.

Prima di tutto sparisce con Fichte la *cosa in sè*. In lui « la cosa in sè, il non-io, il limite dell'io, è posto dall'io stesso; e perciò non è più limite. L'io (*tesi*) pone in sè il non-io (*antitesi*), e, ponendolo in se stesso (pensandolo, superandolo), pone davvero se stesso (*sintesi*) » (1). Abbiamo il pieno soggettivismo. La scoperta del Fichte è questa: il conoscere — sintesi di soggetto e oggetto — è impossibile se l'io non è in sè *io e non-io*. Soggettivismo che implica, però, una dualità, una negazione d'identità: la dualità di io e non-io. « Il non-io, sebbene posto dall'io, è pur sempre limite dell'io; è limite posto dall'io, ma sempre limite; deve essere eguale all'io, ma al far dei conti, gli rimane sempre opposto: altrimenti l'io non sarebbe io » (non sarebbe *tesi*) (2).

Qui sta l'errore o la incompiutezza di Fichte: se l'io, essendo anche non-io, è reale, il non-io, invece, non essendo anche io, è un'astrazione, un irreale, e, quindi, un non co-

(1) B. I., op. cit., p. 224.
(2) Ivi, p. 229.

Digitized by Google

noscibile: un *Ding an sich.* La dualità kantiana di soggetto e cosa in sè è trasportata, col Fichte, tutta nel soggetto, ma è sempre dualità, opposizione non risolta. Perciò l'io del Fichte non è l'assoluto, e quindi la logica fichtiana non è la metafisica della mente assoluta, senza distinzione di soggetto e oggetto, o, meglio, dell'identità di soggetto e oggetto, di io e non-io: non è, in altre parole, la piena soddisfazione dell'esigenza kantiana.

Tuttavia è fatto un gran passo in avanti e la scoperta del Fichte diventerà la base di una nuova costruzione: quella dello Schelling.

Così: « Come è vero che l'io è in sè — in quanto io — io e non-io, giacchè altrimenti il conoscere non sarebbe possibile; così è vero che il non-io è in sè — in quanto non-io — *non io e io,* giacchè altrimenti il conoscere sarebbe impossibile. Appunto perchè è vera la prima proposizione, è vera la seconda. Se l'io, infatti, in quanto io, è io e non-io, ciò vuol dire che il non-io è anche io, cioè se stesso e l'io. Solo, l'io, il semplice io come io e non-io (autocoscienza: Fichte), non è il reale conoscere, perchè il non-io (in questa dottrina) non è reale. Il non-io solo, senza l'io, senza in se stesso l'io, è la semplice realtà naturale, non la realtà *saputa,* non il *reale conoscere*; anzi non è realtà che *si possa sapere,* non è *realtà conoscibile.* La *conoscibilità* vuol dire adunque non solo il non-io nell'io, cioè l'io insieme io e non-io (Fichte), ma anche il non-io insieme non-io e io: vuol dire, insomma, *identità d'io e non-io* » (1).

Ho citato tutto intero questo lungo passo, perchè racchiude l'esposizione chiara della necessità logica dello Schelling dopo il Fichte: della *filosofia dell'identità* come l'unica che soddisfi logicamente l'esigenza di Kant. Lo spirito

(1) Ivi, pp. 229-230.

Digitized by Google

è in sè la natura; la natura è in sè lo spirito; identità assoluta, cioè ragione assoluta: ecco la scoperta dello Schelling.

Ma lo Schelling non spiega la sua identità, non la prova, ma la *presuppone*: « la pone *immediata* nella *intuizione intellettuale* », che è conoscenza immediata e perciò non vera conoscenza, non vera ragione, non spirito.

« Questo presupposto, cioè la identità come mentalità, posta *immediatamente*, è la natura di Schelling...; spirito e natura sono — non identificati — ma semplicemente *coordinati*; ecco distrutta l'identità, ecco un nuovo naturalismo, un nuovo parallelismo. Bisogna, per avere l'identità vera, che lo spirito *subordini* — non coordini, solo — la natura, spiegandola, e spiegando così la identità di spirito e natura, risolvendo la natura nello spirito. Ecco l'Hegel. « Hegel *spiega* la identità, che è mentalità, la mentalità assoluta, facendoci assistere, dirò così, alla sua generazione per se stessa. Spiegando la identità, che è mentalità, spiega il *conoscere*; e così risolve il problema della logica. Prima di Hegel nessun filosofo ha spiegato il conoscere e così risoluto il problema della logica.... Per me tutto il valore di Hegel è questo: *provare la identità* » (1). E lo Spaventa può affermare e riassumere tutto quel processo così: « L'unità kantiana — posta come semplice *coscienza* (coscienza dell'io come semplice io, coscienza *di sè* non inchiudente quella dell'*altro*, il quale resta eternamente *altro*, e rende, quindi, impossibile l'unità di coscienza, l'unità vera), poi come *autocoscienza*, poi come ragione — diventa finalmente *assoluto sapere* ».

Il Croce dice, naturalmente, lo stesso: « Lo Schelling adempì veramente una funzione storica essenziale, eseguendo il passaggio da Fichte all'Hegel ». L'Hegel « un bel giorno, potè sostituire pienamente lo Schelling, essendo egli stesso,

(1) p. 238-239.

Digitized by Google

il vero Schelling, uno Schelling che aveva raggiunto ciò che l'altro non aveva saputo: la forza della dimostrazione, la coerenza del sistema ». E più sotto: « L'Hegel, a mio vedere, ricevette dallo Schelling, sopratutto, una grande *esigenza* inadempiuta.... quella di un nuovo organo della filosofia, che lo Schelling disegnò.... come intuizione intellettuale: un sapere.... cui non si perviene per via di prove, argomenti e idee intermedie, epperò un intuito in generale, il cui obbietto non è indipendente da esso ». Egli — l'Hegel — trovò nel pensiero, nell'idea come concetto, l'organo della filosofia, e « creando l'organo filosofico, che lo Schelling aveva cercato invano, l'Hegel fondò una nuova logica.... la logica-metafisica, dialettica delle categorie, comuni allo spirito e alla natura; filosofia *razionale* di fronte alle altre due, della natura e dello spirito, filosofie *reali* » (dello Schelling, pel quale la serie naturale e la serie spirituale erano parallele) (1).

Così in Germania la filosofia moderna cominciò come critica della conoscenza e finì come metafisica della conoscenza. Ebbene: lo stesso processo si ripete, in sostanza, nella filosofia italiana: ecco l'altra tesi dello Spaventa, un altro compito di dimostrazione assuntosi dallo Spaventa nella sua attività di filosofo; tesi affermata, esposta e provata a lungo, così in altri, come nel libro citato (2). Ed è la

(1) *La Critica*, a. VII, 1909, fasc. II; Varietà: *Dal primo al secondo Schelling*, pp. 150-156. Naturalmente è del primo Schelling che qui si tratta.

(2) Cfr. anche dello SPAVENTA, *La filosofia di Gioberti*, Napoli, Vitale, 1863; *Scritti filosofici* raccolti e pubblicati con note e con un *Discorso sulla vita e sulle opere dell'autore* da G. GENTILE, Napoli, Morano e F., 1900; *Da Socrate a Hegel*, Nuovi saggi di critica filosofica a cura di G. GENTILE, Bari, Laterza e Figli, 1905.

Digitized by Google

tesi che pure ha svolta e dimostrata, prima del Croce, un altro uomo, che io amo considerare, sotto parecchi rispetti, come secondo maestro di B. Croce: Giovanni Gentile, il grande amico e collaboratore di lui. È appunto quella che chiameremo « interpretazione spaventiano-gentiliana » della nostra filosofia, che dà alla *filosofia dello spirito* il carattere di continuazione, oltre che del pensiero germanico, anche, e specialmente, del pensiero classico italiano, tratto dalla vagina delle membra sue « dai lavori dello Spaventa e del Gentile ». Diamo qui, appunto per orientarci verso la *filosofia dello spirito*, le loro vedute storiche sullo sviluppo della nostra filosofia.

Anche in Italia — scrive il Gentile — la filosofia cominciò, sul principio del secolo XIX, come critica della conoscenza. Come « il criticismo kantiano era stato prodotto dall'empirismo scettico di Hume sul tronco dell'ontologia wolfiana — per fusione di intellettualismo ed empirismo, direbbe, come s'è visto, lo Spaventa, — così nel Galuppi la critica della conoscenza era rampollata dallo studio dell'empirismo francese (spec. condillachiano) del secolo XVIII, in una mente nudritasi anch'essa delle speculazioni metafisiche di Leibniz. Letto Condillac, il filosofo calabrese si persuase che il problema principale della filosofia è quello del conoscere, e cominciò indi a pensare e a far insegnare nelle scuole che la filosofia è la scienza del pensiero *umano*. Kant non era stato più severo di Galuppi con l'ontologia » (1). Perfino quando parla di Dio — nota il Gentile — il Galuppi ha cura di avvertirci che egli intende parlare dell'*idea* di Dio: nella filosofia moderna, che ha trasformato l'ontologia in ideologia, di che cosa si deve parlare

(1) *La Critica*, a. I, 1903, fasc. II: *La filosofia in Italia dopo il 1850*, p. 83.

Digitized by Google

fuorchè dell'idea? Il Galuppi — scrive lo Spaventa — pare pretto empirista, un nuovo Locke; pare di tutt'altro *infetto* che di kantismo. E con tuttociò è kantista quasi senza saperlo, quasi suo malgrado. Egli ammette, infatti, *i giudizi sintetici a priori pratici*, che scaturiscono, per lui, dalla *potenza produttiva* della ragione, dall'*unità sintetica* dello spirito. Egli ammette che lo spirito crei dal *suo proprio fondo* alcune idee: l'idea di *identità*, di *diversità*, anzi la stessa idea di unità deriva, secondo il Galuppi, dall'*unità sintetica* dello spirito. Che più? egli ammette una conoscenza che è unità dell'io e non-io, sia pure nella forma immediata della sensibilità interna; — « la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del me » ha scritto; — afferma, dunque, sia pure anche senz'accorgersi, che la unità dell'io e del non-io, nella coscienza, non è percezione sensibile, sintesi di recettività, di senso, ma unione di senso e d'intelletto, cioè vero conoscere, puro conoscere, la sintesi a priori di Kant (1). Di quest'unità si accorse invece il Rosmini, il quale dal Kant e dal Galuppi prese il problema del conoscere, il nuovo problema. « La questione ideologica e critica nelle mani del Rosmini si trasforma e segna in Italia quella stessa crisi del soggettivismo kantiano che in Germania è rappresentato da Fichte... Nel kantismo del Rosmini scompare (come in quello del Fichte) la cosa in sè; le categorie si riducono a una sola, che è l'idea dell'essere, e dall'unità del sentimento fondamentale rampolla la sintesi costruttrice di tutto il mondo conosciuto mediante la percezione intellettuale, che è unità organica di senso e intelletto, del dato della sensazione con l'idea dell'essere posseduta dall'intelletto. Quale soggettivismo più rigoroso ed assoluto? » conchiude il Gen-

(1) *La filosofia it. nelle sue relazioni*, ecc., pp. 148-149.

Digitized by Google

tile (1). Soggettivismo, secondo lui, nonostante che il Rosmini creda di essere il più dichiarato nemico del soggettivismo, in quanto, pel Rosmini, l'idea dell'essere, la categoria, non è un attributo del soggetto che è in sè finito, ma l'intuito dell'essere che è infinito. In altre parole: il Rosmini crede di essere lontano dal kantismo e specialmente dal kantismo fichtiano per la ragione che l'*essere* non è l'essere nostro, ma l'essere che intuiamo come oggetto e però come opposto all'intelletto nostro, e opposto e posto non da noi, come in Fichte, ma senza di noi; non come fare, ma come *fatto*. Soggettivismo, dice il Gentile (e l'aveva detto e ripetuto già lo Spaventa), perchè — sebbene il Rosmini non abbia mai sorpassato la dualità di finito e infinito (il che è, perciò, la parte morta del suo sistema), come ha sorpassato la dualità di materia e forma con la teoria della percezione intellettuale e del sentimento fondamentale (2) — « egli stesso osserva, che l'essere, intuito, per effetto dell'intuito stesso si soggettizza, si idealizza, e da noi non si coglie se non come essere ideale, ossia immanente relazione dell'intelletto con l'idea dell'essere; e l'essere reale s'argomenta dalla metafisica (teosofia) come un momento dell'ideale, non vi è dato dall'intuito e non entra nella trama del conoscere. E questo è soggettivismo.... Mettete l'oggetto alla distanza che vi piace dal soggetto, per salvare l'oggettività della conoscenza. Ma, se non rinunziate a cono-

(1) GENTILE, op. cit., l. c., pp. 83-84.

(2) Cfr.: *La Critica*, a. IX, fasc. III, 1911, pp. 197-198. — È una nota critica di recensione del saggio del prof. CARLO CAVIGLIONE: *Il Rosmini vero*, in *Cultura filosofica*, a. IV, 1910, pp. 575-600; continuato poi in *Cultura filosofica*, a. V, 1911, pp. 39-62. — Il C. vi impugnava l'interpretazione gentiliana del Rosmini, quale si trova nel volume del GENTILE: *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1908.

Digitized by Google

scere, il soggetto, toccato l'oggetto, non potrà non assimilarlo a sè e quasi inghiottirlo » (1).

Qui — secondo il Gentile — in queste strette del soggettivismo (che vuol essere oggettivismo) si dibatte, impotente a superarlo, tutta la speculazione rosminiana. Eppure urgeva superarlo: c'era in quella impotenza stessa l'esigenza e lo sforzo della superazione.

Come soddisfare quell'esigenza, quello sforzo? « Come — risponde il G. — si soddisfano tutti gli sforzi impotenti: negandolo; mostrando che non aveva ragion d'essere; provando che oltre l'essere ideale, oltre l'essere che si diceva ideale, non v'ha un altro essere che si possa dire reale e distinguere dal primo; che l'essere ideale, esso appunto è quel reale di cui si andava in cerca » (2). Preciso quello che prima lo Schelling e l'Hegel avevano fatto dopo il Fichte per uscire dal soggettivismo di lui e compierne, così, le esigenze. Avevano mostrato, come s'è visto sopra, che il soggettivismo fichtiano era il vero oggettivismo; che il non-io è parte dell'io e quindi non è vero non-io, « ma io e non-io sono identici: nascono ad un parto e per un lungo e difficile processo fenomenologico, crescono, si sviluppano ad un tempo, con una vita unica ».

Dopo Fichte — osserva ancora il Gentile — (e così pure dopo il Rosmini) « non restava da dire se non una sola parola: oggettivismo invece che soggettivismo, almeno.... finchè il nuovo concetto dell'oggetto, come soggetto, come spirito, come idea, non avesse compiuto nella mente dei filosofi quella specie di nuova rivoluzione copernicana gloriosamente iniziata da Kant » (3). Allora sì che l'ontologia,

(1) Ivi, pp. 84-85.
(2) Ivi, p. 85.
(3) Ivi, p. 85.

Digitized by Google

pur rimanendo ontologia, avrebbe potuto diventar logica e « si sarebbe, così, potuto scrivere una logica che avesse il valore anche di metafisica, come costruzione di un pensiero che è anche essere » (1). Il Rosmini non pronunciò quella parola e torturò invano il suo soggettivismo per cavarne una teosofia che fosse veramente una dottrina del reale come distinto dall'ideale. Lo Schelling e, in parte, l'Hegel italiano, è il Gioberti.

« Gioberti, fin da principio, pronunzia quella nuova parola: e, battezzato per reale l'ente ideale rosminiano, passa veramente dal soggettivismo all'oggettivismo, o, come egli diceva, dal psicologismo all'ontologismo, come inveramento del soggettivismo ». Poco importa che questa ontologia, la quale non sarebbe stata più scienza dell'essere se non in quanto scienza del pensiero, il Gioberti non l'abbia chiamata logica come l'Hegel, ma *protologia*, dal momento che non le assegna un posto diverso da quello che la logica occupa nel sistema hegeliano (2).

Il Gioberti si serve della psicologia per porre un nuovo principio, che è espresso nella *formola ideale*: « l'ente crea l'esistente », in forza della quale viene posto — come dice lo Spaventa — il nuovo concetto dello spirito, il concetto di Dio come il creatore. Per il Gioberti, « atto creativo è dialettica, assoluta dialettica; e dialettica è l'organismo o vita ideale. La filosofia, come *riproduzione fedele* di tale organismo, è dunque essa stessa dialettica; è, a suo modo, *creare*. Questo ripensare, che è creare, è il vero *pensiero*: la scienza. La scienza è la pienezza dell'atto creativo; la realtà assoluta dello spirito » (3).

(1) Ivi.
(2) p. 86.
(3) Op. cit., pp. 32 e 201.

Digitized by Google

Lo stesso Spaventa può, quindi, conchiudere che l'ultimo grado a cui si è levata la speculazione italiana, coincide — sia pure con notevoli differenze, e, da noi, quasi del tutto inconsapevolmente — coll'ultimo risultato della speculazione alemanna. Perciò, appunto, il carattere della nostra filosofia è quello stesso di tutta la filosofia moderna: « la ricerca del principio di ogni cosa, non nella *assoluta oggettività materiale o ideale* — come nella filosofia antica — ma nella *idea* o *ragione assoluta* ». Dato questo carattere della filosofia moderna è facile indicarne lo sviluppo necessario: « Lo sviluppo è la esplicazione, la opposizione e finalmente la unità de' due momenti della mente assoluta, cioè la oggettività e la soggettività infinita: la realtà vivente della natura e l'autonomia della coscienza umana » (1).

Che poi i filosofi che segnano le diverse fasi, o gradi, di questo sviluppo abbiano o non abbiano avuta *chiara coscienza* del processo indicato del pensiero, non muta nulla. Poichè, qui si tratta di questo solo: « Quando si determina l'idea propria di ciascun sistema e la loro comune tendenza, si vede chiaro quel carattere e quello sviluppo » (2).

Ho detto che il Croce accetta e fa sua questa interpretazione spaventiano-gentiliana della storia filosofica italiana, e ne fa, anzi, il punto di partenza — dopo averla approfondita e illustrata con nuovi svolgimenti — della *filosofia dello spirito*. Se ne hanno accenni continui nelle sue opere: ne citerò uno solo. « Il movimento del pensiero italiano, nei primi decennî del secolo decimonono, fu piuttosto progresso di coltura filosofica nazionale che fattore nella storia generale della filosofia. Per quest'ultimo rispetto, la parte dell'Italia, era per allora, terminata; sebbene non fosse termi-

(1) Ivi, p. 67.
(2) Ivi, pp. 67-18.

Digitized by Google

nata nel secolo decimosettimo, col Campanella e col Galilei (come gli storici stranieri e i loro ripetitori italiani, credono); ma nella prima metà del secolo decimottavo, col Vico, ultimo rappresentante del Rinascimento e primo del Romanticismo. L'efficacia della filosofia germanica si andò manifestando in Italia nel secolo decimonono.... Essa si può studiare nei tre principali pensatori della prima metà del secolo, il Galuppi, il Rosmini e il Gioberti: il primo dei quali, movendo dalla scuola scozzese e combattendo il Kant, ne assorbì non pochi elementi; il secondo, anche sotto specie polemica e nell'involucro cattolico, si può dire il Kant italiano (anche per lo Spaventa egli è Kant, non Fichte: il che, però, in sostanza, nella questione della conoscenza, è il medesimo; « il Rosmini è Kant inteso generalmente bene » dice lo Spaventa); e il terzo, sempre con scarsa consapevolezza storica, assunse la posizione stessa dello Schelling e dell'Hegel » (1). E aggiunge; « avere raggiunto (tra il 1850 e il 1860) tale consapevolezza storica è il merito di Bertrando Spaventa.... il quale rappresentò in Italia l'hegelismo, in forma assai cauta e critica » (2). Che lo Spaventa fosse davvero cauto e critico ce lo rivelano queste parole-programma dello stesso Spaventa: « Non voglio dire, che la logica di Hegel sia la logica perfetta, assoluta; che la sua filosofia, sia l'ultima parola dello spirito speculativo; che dopo Hegel noi non dobbiamo far altro che ripetere o commentare macchinalmente le sue deduzioni come tante formole sacramentali » (e voleva dire: come il mio collega Vera). E continua: « Per me, se ci è cosa che io abborro.... è appunto la riproduzione meccanica delle altrui dottrine ». E conchiude con queste auree parole che rivelano in lui il

(1) *Logica*², pp. 381-382, in nota.
(2) Ivi, p. 382.

Digitized by Google

vero filosofo: « Nei filosofi, nei veri filosofi, ci è sempre qualcosa sotto che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema » (1).

Ecco, dunque, indicato il compito della filosofia posteriore: partire dalla filosofia idealistica quale giunse a consapevolezza storica nell'Hegel e nello Spaventa, e lavorare a coltivarne il germe nascosto e.... superarla. Poichè « un vero superamento dell'hegelismo — dice ancora il Croce — non si ebbe nè per opera degli scolari nè per quella degli avversarî; e qualche pensiero originale comparve soltanto presso filosofi non di professione, in particolare nell'estetica con Francesco De Sanctis » (2).

Perciò: ricollegamento all'Hegel, bensì, ma duplice ricollegamento; oltre che positivo anche *negativo*: « Se una metafisica è ancora da criticare, questa non sarà certamente la metafisica ontologica che fu distrutta per sempre da Kant; ma appunto la nuova metafisica della mente, che è quella idealistica ed hegeliana » (3), la quale nessuno ancora ha veramente superata e corretta.

Vedremo come la supera il Croce. Il quale già nel primo numero della *Critica*, accanto a quella sua professione menzionata di fede filosofica, aveva scritto: « Nell'hegelismo erano grandi verità generali e, insieme, grandi errori di par-

(1) Op. cit., p. 228.

(2) Ivi, dove per il De Sanctis, rimanda alla sua *Estetica*[3], P. II, c. 15. — Questa citazione vale anche per la nuova edizione (IV edizione riveduta), a. 1912, dell'*Estetica*, che può essere considerata come definitiva e che non presenta notevoli mutazioni sulla III.

(3) *La Critica*, « Siamo noi hegeliani? », vol. II, 1904, p. 263.

Digitized by Google

ticolari, i quali ultimi esigevano una revisione » (1). E nell'anno medesimo, parlando agli e degli idealisti del *Leonardo*, avvertiva: « Io ho conosciuto alcuni dei vecchi idealisti napoletani; persone serie e tutte comprese della verità del principio idealistico. Ma essi erano come affascinati e incantati da quella verità centrale del sistema e non sapevano distoglier lo sguardo da essa, per riportarlo sulla realtà sottostante e non vedevano altro fuori di quella verità centrale. Tale disposizione di spirito, da mistici e da santi, è stata, io credo, non ultima cagione della poca fecondità dell'opera loro. Del principio idealistico, una volta che si è conquistato, bisogna fare qualcosa. E da lavorare c'è assai. C'è da esplorare a parte a parte la complicata costituzione dello spirito; intenderne le svariatissime manifestazioni; distruggere, analizzandoli, gli errori continuamente rinascenti; costruire la storia del pensiero filosofico; contribuire a risolvere tutti quei problemi, nei cui dati entra il concetto idealistico della realtà » (2).

Vedremo in seguito come il Croce, una volta conquistato, con l'Hegel, il principio idealistico, l'abbia fatto lavorare.

2. — L'immanenza - Lo spirito

Benedetto Croce ha dato alla sua filosofia il nome di « *filosofia dello spirito* ». Al leggere questa denominazione sorge spontanea una domanda: la filosofia dello spirito è, essa, tutta la filosofia? o solo una parte della filosofia?

La risposta a tale questione dipende dalla risposta che si dà a un'altra: lo spirito è sì o no tutto il reale? (Poi-

(1) *La Critica*, I, 1903, p. 67.
(2) Idem, p. 291.

Digitized by Google

chè la filosofia è, appunto, la scienza del reale, di tutto il reale).

Benedetto Croce dice di sì: « Con la filosofia della pratica, termina l'esposizione che ci eravamo proposti di dare alla filosofia dello spirito; e termina, insieme, l'esposizione dell'intera filosofia, poichè lo spirito è tutto il reale » (1). Il suo sforzo maggiore e continuo è quello di dimostrare questa tesi; come il merito suo più grande sta — secondo lui stesso e secondo i crociani — nell'averla provata definitivamente e nell'aver raggiunto, così, l'unità suprema nella pienezza della realtà e la realtà nella pienezza e nella necessità dell'unità, e nell'aver segnato, così, un gran passo in avanti nella storia della filosofia. Poichè, come, in parte, s'è già veduto, verso questo risultato era diretto — secondo le teorie degli hegeliani e quindi anche del Croce, in quanto è hegeliano — tutto il lavoro di tutta la filosofia dei secoli: lo spirito, prima di enunciare con piena coscienza la identità sua con tutto il reale, dovette passare per un lungo faticoso processo di affermazioni e di negazioni — ritmo perenne della storia — per un vittorioso sforzo del pensiero verso la piena comprensione di se stesso, o verso quella attuazione completa del: *conosci te stesso*, che costituisce tutta la filosofia: « *tantum molis erat, se ipsam cognoscere mentem* » (2). In questo capitolo accenneremo alle tappe principali per le quali lo spirito o la filosofia è passata, prima di giungere alla affermazione e alla prova che *la filosofia dello spirito è tutta la filosofia, perchè lo spirito è tutta la realtà.*

(1) *Filosofia della pratica*, Conclusione, p. 409.

(2) Le parole son di Hegel, io le cito dal FISCHER (Kuno), *Hegel Leben, Werke und Lehre*, II parte, p. 1152. Quest'opera costituisce il VII e l'VIII volume della grandiosa *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1901.

Digitized by Google

La filosofia è la considerazione pensante degli oggetti. Ma questa considerazione, cioè la considerazione *in forma* di pensiero, non è la prima che fa l'uomo: il contenuto umano della coscienza o il complesso degli oggetti che diventano contenuto di coscienza, appare da prima, non *in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione. In questa prima apparizione il contenuto della coscienza non è la realtà *come tale*, « poichè la distinzione tra realtà e non realtà è estranea all'indole propria dell'intuizione e secondaria ». In altre parole: « poichè la coscienza della realtà si basa sulla distinzione tra immagini reali e immagini irreali, e tale distinzione nel primo momento non esiste, l'intuizione non è nè del reale nè dell'irreale; dove tutto è reale niente è reale. L'intuizione è l'unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile. Nell'intuizione noi non ci contrapponiamo come esseri empirici alla realtà esterna, ma oggettiviamo senz'altro le nostre impressioni, quali che siano » (1). Qui non c'è, dunque, ancora filosofia, perchè il contenuto della filosofia è la realtà *come tale*, ossia tutto quello che si è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente ed è pensato come realtà. La filosofia è, perciò, riflessione sul contenuto indifferenziato della coscienza. E il primo atto della riflessione consiste nella contrapposizione di noi alla realtà esterna, nel pensarci altri dalla realtà esterna. È questa quella prima astrazione o negazione, quel primo concentrarsi in sè dello spirito, che appare ed è la prima e necessaria condizione o il primo passo di ogni filosofia. Tutto il lavoro di costruzione spirituale che culmina nelle astrazioni supreme, nelle supreme affermazioni e negazioni, ha la sua base ideale e storica in quella astrazione rudimen-

(1) B. CROCE, *Estetica*[4], p. 6.

Digitized by Google

tale. E, una volta messo sulla via della riflessione costruttiva, una volta strappato alle malíe della intuizione ingenua, lo spirito non si ferma più; la sua dinamica interiore lo porta di negazione-affermazione in negazione-affermazione fino al pieno esplicamento di sè; di sintesi in sintesi, di sistema in sistema, senza che nulla del conquistato vada perduto mai, poichè nel processo di questa forma reale della vita umana, che è la filosofia, in ogni stadio successivo « si compendiano e trovano il loro vero significato tutti i momenti anteriori dello spirito » (1). A quella prima astrazione — prima negazione-affermazione — ne segue subito una seconda; dopo che la riflessione si è elevata alla coscienza della distinzione dello spirito dalla realtà esteriore, alla opposizione di *sè* all'*altro*, si eleva ben presto alla « coscienza dell'altezza del pensiero, alla separazione del soprasensibile, dell'universale, dal molteplice impirico, naturale ed umano, alla *concentrazione* dello spirito in se stesso, mediante la negazione di ogni esistenza finita e determinata » (2). Ce lo attesta il primo elementare sistemarsi del pensiero, il primo tentativo storico di spiegazione filosofica — che è l'unica spiegazione del resto — della realtà: questo raccogliersi dell'anima in sè, questo elevarsi nel regno della libertà e della purezza del pensiero, nello stato della perfetta astrazione dal mondo, è il fine e il carattere della filosofia indiana (3).

Ma questa suprema astrazione ci conduce non al pieno, ma al vuoto, non alla vera reale sostanzialità, ma alla sostanzialità intellettualistica, non alla assoluta personalità, ma

(1) B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari, 1909, p. 12.

(2) Idem, p. 15; FISCHER, op. cit., p. 1019.

(3) Idem, ivi, pp. 12-13.

Digitized by Google

al puro essere, all'essere di una vuota astrazione. Perciò, in fondo, questa prima potenza di astrazione è, nell'India, una vera impotenza; giacchè « la negazione qui non consiste nel vincere e domare la realtà senza distruggerla, nel trasfigurarla spiritualmente, nel renderla intelligibile e ideale, nel conservarla ed eternarla nella vita infinita dello spirito »; qui la negazione è pura distruzione. E ci conduce ad un concentrarsi « che non piglia nulla, ad una coscienza che non ha coscienza di nulla, a un puro *se stesso*, senz'altro ». Così il compito per un'altra fase del processo è segnato. Bisogna distinguere, sì, ma non separare lo spirito dalla natura; o, meglio, unire e affermare dopo la separazione e la negazione. Bisogna rimettere in onore l'oggetto di fronte al soggetto, l'altro di fronte al sè; senza l'oggetto e senza l'altro, il soggetto e il sè sono pure astrazioni, e il filosofare consiste nel cogliere il concreto, nello scendere dall'astratto al concreto. Ecco la Grecia. Lo spirito, qui, si distingue bensì dalla natura, ma senza lotta e opposizione. Il pensiero filosofico è diretto a conciliare l'anima col corpo, il senso con l'intelletto, l'individuo con lo Stato. Dice lo Spaventa: « Egli (lo spirito) si serve della natura come fondamento e materia della sua vita, ne fa organo e mezzo di sua manifestazione, come l'anima del corpo; di maniera che l'elemento spirituale non sopravanzi e quasi rompa la forma sensibile, ma si esprima in essa solo fin dove può esprimersi sensibilmente e così risponda e si adegui a quello perfettamente. La vita greca non è altro che questa unità armonica di natura e spirito » (1). La natura è riaffermata, e con la natura è rimesso in onore l'oggetto, anzi la filosofia greca non è che « libero abbandono, ingenua fede nel pensiero dell'oggetto. La verità, per l'intelletto greco, è l'og-

(1) Ivi, pp. 14-16.

Digitized by Google

getto, l'ente, qualcosa di eterno, insomma. L'oggetto da prima è puramente naturale (filosofia presocratica) e si presenta sotto tre forme: 1. Come semplice *essere* naturale, essere e principio immutabile delle cose; cioè *principio materiale* (Jonici), *numero* (Pitagorei), *puro essere* (Eleati); 2. Come semplice *divenire* naturale; principio della mutazione delle cose: *semplice indeterminato divenire* (Eraclito), *divenire materiale* (Empedocle, atomisti), *divenire sopramateriale* o come intelligenza (Anassagora); 3. Come essere cosciente naturale. Il principio di Anassagora (il suo Noo), come *intelligenza naturale*, è il soggetto (la *realtà cosciente*) immediato, l'uomo come *individuo*.

È facile capire che questa filosofia è filosofia naturale; poichè considera, quasi esclusivamente, la realtà *naturale*, e la realtà cosciente è, anch'essa, trattata come realtà naturale, o non chiaramente distinta dalla naturale; poi, e specialmente, perchè essa *conosce*, ma non *riflette sul conoscere*, sul *processo e valore del conoscere*, non conosce il conoscere: *non è autocoscienza* (1). Con Socrate, con Platone e con Aristotele l'oggetto diventa *ideale*, cioè: l'esterno diventa interno senza però cessare di essere esterno: l'oggettività naturale dà luogo alla *oggettività ideale*: *concetto* socratico, *idee* platoniche, *categorie* aristoteliche. L'oggettività ideale è, insieme, l'essenza delle cose e l'essenza del pensiero, e il problema principale della filosofia è, ora, la *relazione ideale* delle cose, non più la naturale » (2). E, così, lo spirito è messo sulla via di rientrare in se stesso; la esteriorità, la oggettività (l'oggetto fuori del soggetto, di fronte al soggetto e *non-soggetto*) sparisce e la verità diventa la pura idealità, puro soggetto senza l'oggetto (stoicismo, epi-

(1) Idem, ivi, pp. 212-213.
(2) Idem, p. 213.

Digitized by Google

cureismo). Per quanto lo stoicismo e l'epicureismo possano apparire come indirizzi opposti, e si oppongano di fatto in parecchi punti di dottrina, tuttavia, nella accezione di un principio fondamentale per eccellenza, concordano completamente. Il punto di partenza comune alle due scuole è il *dogmatismo*: *la fede*, cioè, nella possibilità della vera cognizione e nel criterio della verità; la mèta comune alle due scuole è la indipendenza, la signoria del soggettivo, il valore esclusivo del soggettivo: l'affermazione energica del soggetto: l'oggetto rimane assorbito in esso, è negato. Non del tutto ancora. Proprio la *fede* in un criterio di verità si opponeva alla piena completa libertà dell'autocoscienza, alla affermazione della pura soggettività senza residuo di oggettività. Il soggetto è ancora vincolato a qualche cosa che non è esso, il soggetto. Lo *scetticismo* spezza i ceppi affermando: se la verità è la pura idealità, se le idee sono trascendenti le cose, e contrapposte alle cose, dunque le cose non sono conoscibili, l'oggetto, che è la verità (o il criterio della verità, la forma della verità), è oltre la capacità conoscitiva umana: dunque la verità non è nulla (poichè per lo spirito greco la verità è l'oggetto; il criterio della verità è fuori del soggetto e altro dal soggetto; sparendo l'oggetto sparisce ogni verità e ogni criterio di verità). Lo scetticismo è una posizione necessaria per lo svolgimento ulteriore dello spirito, e, perchè necessaria, recisa. Esso non è « dubbio » soltanto, ma « negazione » della verità, ma affermazione della non-verità del tutto, ed ha per risultato la quiete e la incrollabilità dello spirito in se stesso, in questa negazione recisa (1). Ma appunto perchè lo scetticismo è recisa esplicita negazione, esso è anche implicita recisa affermazione. *Nulla è vero*: ecco la sua formula. Ma questo nulla « non

(1) FISCHER, op. cit., P. II, p. 1078.

Digitized by Google

è lo stesso che zero: anzi è qualcosa di più dello stesso oggetto *naturale* e dello stesso oggetto ideale. È zero solo per la coscienza scettica, non già in se stesso. Se fosse zero in se stesso, la filosofia sarebbe finita con lo scetticismo. Questo nulla non è altro in sè che negazione dell'oggetto, sia naturale sia ideale, come l'assoluto, e l'affermare come l'assoluto il puro e vuoto soggetto, la pura intimità » (1), o, come dice l'Hegel, l'astratta libertà della coscienza. Bene perciò riassume tutto il processo della filosofia greca lo Spaventa: « l'assoluto diventa sempre più intimo allo spirito; tale è il processo della filosofia greca da Talete allo scetticismo » (2).

E lo spirito, cogliendo ciò che è affermato implicitamente nella esplicita negazione, procede ancora; e il nulla, la soggettività vuota, la intimità dello spirito con se stesso dello scetticismo, diventa, nel neoplatonismo, un nuovo oggetto, un nuovo esterno, la nuova verità. « Scomparso l'oggetto, la soggettività vuota si espande e getta, direi quasi, se stessa al di fuori, a un tratto, e però si pone a sè dinanzi come un altro esterno, un altro oggetto. È un altro esterno; perchè ha origine e radice nella intimità vuota del soggetto, e invece l'esterno di prima aveva radice nell'oggetto naturale » (3). Ma tale oggetto, non essendo che la obbiettivazione del vuoto soggetto, è vuoto esso pure, non ha nè può avere determinazione alcuna: è l'assolutamente indeterminato e l'assolutamente, quindi, incomprensibile.

Così dall'*essere astratto* degli Indiani, siamo giunti, attraverso l'intelligibile (oggetto) dei Greci, e il « uulla » degli scettici, al sovrintelligibile dei neoplatonici, cioè all'agnosti-

(1) SPAVENTA, op. cit., p. 17; FISCHER, op. cit., pp. 1082-1083.
(2) Idem, op. cit., p. 17.
(3) Idem, ivi.

Digitized by Google

cismo, che è la negazione della filosofia, che è, quindi, non una posizione dello spirito, ma l'uccisione dello spirito come autocoscienza. Qui il *conosci te stesso* non ha senso poichè il se stesso non c'è; ma non ha senso neanche il: *conosci*, perchè l'oggetto, o il conoscibile, è inconoscibile. Così nel neoplatonismo si dissolve la filosofia greca per una intima insanabile contraddizione: da una parte esso afferma l'oggettività, e dall'altra nega l'intelligibilità dell'oggetto; nega, quindi, l'oggetto, poichè un oggetto inintelligibile di chi mai può essere oggetto?

È bene, tuttavia, che ci fermiamo a esaminare un po' più davvicino il neoplatonismo. Vi sono in esso alcune affermazioni ed alcune esigenze di grande importanza per lo sviluppo ulteriore del pensiero. Il problema principale del neoplatonismo è quello della relazione del finito e dell'infinito, di Dio e del mondo. Si andava in cerca del principio dell'unità di questi due estremi, di un ponte che conducesse, senza soluzione di continuità, dall'uno all'altro, in modo che Dio, concepito come assoluta unità, superiore ad ogni limitazione e definizione, si potesse rivelare, non solo nella natura, ma anche nella materia informe, e che all'uomo fosse possibile entrare in comunione con Lui. E si credette di aver trovata la soluzione del dualismo mediante, da una parte, l'idea della *emanazione* di Dio, o dell'autoevoluzione divina in tutte le cose, attraverso una indefinita scala gerarchica, e, dall'altra, mediante la concezione della conoscenza come *estasi*, come immedesimazione dell'uomo con Dio, o assorbimento dell'uomo in Dio (1).

(1) L'idea dominatrice del neoplatonismo è il *misticismo religioso*. L'uomo deve trionfare della sensibilità a forza di lotte, e avvicinarsi a Dio per una serie di tappe per poi unirsi con Lui nell'estasi. Dipendentemente da questa concezione mistica si svolge una metafisica integrale, che è l'espressione del *monismo panteistico* più assoluto. L'opposizione dell'infinito e del finito è spinta

Digitized by Google

Se non che il concetto che il neoplatonismo (Plotino principalmente) s'era fatto di Dio rendeva affatto illusoria ogni emanazione o autoevoluzione. L'essere astratto, l'indeterminato, che può essere pensato solo negativamente, cioè come negazione di tutto ciò che si può affermare; l'Assoluto Uno, l'Unità oltre ogni differenza, nella quale non c'è nè intelligenza, nè volontà, che è tutto e la negazione di tutto, è per sè la negazione della possibilità di ogni emanazione: che cosa può emanare dall'assolutamente astratto? Come da esso, che nulla contiene, può venirci il determinato, il finito? Tutte le emanazioni, in questo sistema, sono fantastiche, poichè l'unica vera conseguenza logica del concetto di Dio, quale ci viene esposto, è l'*acosmismo*. E si giunge a questo risultato: un Dio astratto non è Dio, e un mondo concreto non può emanare da un principio fontale astratto. Tutte le metafore di cui si serve Plotino rimangono metafore senza valore speculativo; ci si aggira in un mondo fantastico.

L'estasi che dovrebbe unire l'uomo e per l'uomo tutte le cose a Dio, non ha valore maggiore. L'estasi è concepita come quella specie di esaltazione spirituale, nella quale sparisce ogni distinzione di soggetto ed oggetto, e dove il pensiero muore nel sentimento, l'intelligenza si perde in un ratto che la identica col suo oggetto, e ogni sentimento di individualità è assorbito nella trasparenza della assoluta unità in cui non c'è divisione. L'estasi può essere definita come

all'estremo; pur tuttavia Dio è affermato in esso come fonte di vita, dal quale scaturiscono tutte le sostanze limitate, compresa la materia. Si può dire che il neoplatonismo si riassume in una descrizione rigorosamente sistematica del processo dell'essere divino nell'universo e del ritorno dell'anima a Dio. — Cfr.: DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*², Louvain, 1909; WHITTAKER, *The Neo-platonistes*, London, 1901.

Digitized by Google

l'estinzione del pensiero nella sua stessa intensità, lo sforzo dello spirito finito di superare se stesso perdendosi in Dio (1). Tutto ciò è semplicemente fantastico. Se Dio è l'astratto, non ama, e non può, quindi, essere principio di emanazione; se è l'assoluto indeterminato, l'inconoscibile, non può essere amato, perchè non può essere inteso, e l'estasi è affatto assurda. Estasi di chi, con chi? Il pensiero fondamentale del neoplatonismo è l'unità assoluta e l'autoevoluzione di essa. Ma, siccome l'unità assoluta non può essere principio fontale perchè è astratta e quindi non è, così è puramente fantastica l'autoevoluzione.

L'ultima parola del neoplatonismo è l'annichilamento. C'è *l'esigenza della vera unità*, c'è *il presagio del modo di effettuarsi e di spiegarsi dell'unità*, ma, poichè tutto è astratto, l'esigenza ha puro valore di esigenza, anzi è essa stessa astratta esigenza. « Dentro questa visione — osserva e spiega, dal suo punto di vista, il Gentile — si chiude tutta la filosofia greca, e ogni filosofia che, come quella del medio evo, accetta la logica, ossia la maniera di intendere la verità, di Aristotele. Questa logica si può definire la logica della trascendenza; o, altrimenti, la logica dell'intellettualismo; per questa logica infatti, la verità, che è termine dell'intelletto, è trascendente, radicalmente superiore all'intelletto stesso; e questo è ridotto a semplice facoltà passiva contemplatrice e non autrice; che è il concetto dell'intelletto nel senso deteriore di questo termine; quasi una mente, che importa bensì la presenza delle cose da conoscere, ma non dell'uomo, non dello spirito che le conosce (un conoscere che non è autoconoscere), e che ha appunto questo di proprio e di diverso dalle cose: che non è cosa da conoscere, ma l'at-

(1) JOHN CAIRD, *Spinoza*, London, William Blackwood, 1910; pp. 42-46.

Digitized by Google

tività correlativa che queste presuppongono nel loro concetto di « cose da conoscere », una mente insomma, per cui c'è il mondo, ed essa, per cui il mondo è, non è » (1).

Ma ciò che la filosofia neoplatonica si era proposto come compito e come fine, l'unione dell'uomo con Dio, che è, in fondo, la mira di ogni filosofia degna di questo nome, e che essa, per il suo muoversi nel vuoto o nell'astratto, non aveva saputo raggiungere, era già diventato un fatto nella dottrina del Cristianesimo: la coscienza della *divina umanità*, dell'unità della natura divina con l'umana, la conciliazione dell'uomo con Dio, la redenzione del mondo fatta da Cristo in Cristo. Egli è uomo in Dio, l'uomo che si sa in Dio, che si sa Dio, un uomo reale, in cui il Verbo si è fatto carne.

Qui l'Essere è davvero nel conoscere, tutto l'Essere nel conoscere umano-divino; Dio è l'uomo, tutto Dio nell'uomo. Ecco conquistata una dottrina che si cerca tanto nella filosofia indiana, come anche nella greca: Dio, l'essere supremo non è l'astratto, non è il conoscibile oggetto fuori del soggetto, non è il sovraintelligibile, ma è spirito che si rivela nell'uomo, che si sa nella coscienza umano-divina, che concilia in sè il sommo e l'infimo, il finito e l'infinito, in una sola persona, in una sola coscienza, ed eleva, così, l'uomo alla libertà dei figli di Dio, lo indía. Fu detto che il Cristianesimo — in questa conciliazione del Dio con l'uomo intesa idealisticamente come immanenza di Dio nel mondo e nell'uomo — segna storicamente la morte dell'intellettualismo, dell'astrattismo; e che, enunciando il principio della parte *attiva* che ha lo spirito (fatto uomo-Dio) nel raggiungimento di Dio, o, come dicono, nella generazione della verità (concreta), mediante l'amore o mediante la fede, esso

(1) G. GENTILE, *B. Telesio*, Laterza, pp. 44-45.

Digitized by Google

enunciava la fine della trascendenza e della incomprensibilità dell'assoluto di tutta la filosofia greca o derivata dalla greca: e doveva condurre logicamente all'affermazione dell'assolutezza di uno spirito solo e, perciò, alla superazione del dualismo, di ogni dualismo. È questa una delle interpretazioni del Cristianesimo dal punto di vista idealistico: la quale, si sa, vale quanto vale esso, l'idealismo.

Non è qui il luogo di discutere o di confutare questa interpretazione immanentistica della rivelazione di Dio nel Cristo; io voglio solo far notare che gli idealisti stessi convengono e devono convenire, coi non idealisti, in due cose:

1. Che la storia esterna immediata del pensiero filosofico dopo il Cristianesimo, non conferma, anzi contraddice tale interpretazione. Infatti la filosofia mèdioevale, e specialmente la scolastica, — se si eccettuano alcuni mistici, « nei quali fiammeggiava, a quando, a quando, il concetto dell'immanenza di Dio nel mondo, nell'uomo, nello spirito »(1), — accettarono, nell'ordinamento delle dottrine cristiane in sistema, la trascendenza platonica prima, la metafisica e la logica aristoteliche poi. E in queste dottrine esiste, come si è veduto, il dualismo di natura e Dio, di soggetto e oggetto, di spirito e materia: c'è un abisso tra Dio, « causa del movimento che ha in sè la propria ragion sufficiente, e, quindi, tra il principio del divenire che non diviene, e la natura, che in sè non ha la cagione del suo perenne generarsi e corrompersi; e poi fra l'anima e il corpo; e poi ancora tra l'anima che intende, ed è lo stesso intendimento in atto, e l'anima naturale solo capace di raggiungere la mera possibilità d'intendere, ma incapace, per sè, d'intendere mai realmente; e, in generale tra la materia,

(1) Idem, op. cit., p. 19.

Digitized by Google

potenza, e non più che potenza, di tutto, e la forma, realizzazione di tutto ». Tutti: « aristotelici o platonici, nominalisti o realisti, averroisti o tomisti, tutti i cristiani che nel medio evo si sono sforzati di concepire la realtà sono giunti a questo risultato »: alla concezione di Dio, dell'Essere, come oggetto trascendente; al dualismo di Dio e di uomo, di conoscente e di conoscibile, di conoscente finito posto di fronte al conoscibile assoluto (1).

2. Che, ad ogni modo, il Cristianesimo, essendo fede e non filosofia, non si può considerare come una vera e propria fase del pensiero filosofico. È solo materia per la filosofia: la filosofia non esiste se non quando sulla fede sorge il concetto, la prova, il sistema. —

Poi vennero gli umanisti con la loro avversione all'Aristotele del medio evo, con la loro affermazione insistente del valore divino della natura e delle forze umane; della divinità della vita; col loro invito allo studio di Dio nella natura, poichè Dio, dicono e ripetono, non si può conoscere se non attraverso le opere della natura, o attraverso il divino che è nella natura e in noi. Lasciano il trascendente e si occupano dell'immanente, poichè in questo si rivela anche quello, e cessa, quindi, perciò stesso di esser tale. Tutta la realtà conoscibile è nella natura; la scienza deve comprendere l'Uno che è in tutte le cose; comprendendo noi stessi noi comprendiamo Dio. Non è negata la trascendenza, ma accentuata l'immanenza: lo spirito ha valore per sè, la natura ha valore per sè. Non è negato il trascendente, ma esso sparisce dalla trattazione filosofica del mondo e dell'uomo: tale è appunto l'ultimo significato del *naturalismo* e della *separazione* allora avvenuta chiaramente della filosofia dalla teologia.

(1) Idem, op. cit., p. 18.

Digitized by Google

Giordano Bruno, ultimo degli umanisti, scrive: « Questi fiammeggianti corpi (gli astri) son que' ambasciatori, che annunziano l'eccellenza della gloria e maestà di Dio. Così siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio dell'infinito vigore; e abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentro a noi » (1). E ancora: « Lasciando dunque quella considerazione, per quanto è superiore ad ogni senso e intelletto, consideriamo del principio e causa, per quanto, in vestigio, o è la natura istessa, o pur riluce nell'ambito e grembo di quella » (2). « Possete quindi montar al concetto, non dico del sommo ed ottimo principio, escluso della nostra considerazione; ma dell'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto ed è tutto in tutto; onde al fine, dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno e il *conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne' suoi termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla* » (3). E insegna il suo ilozoismo panteistico: « Dico l'efficiente fisico universale essere l'intelletto universale, che è la prima e principal facoltà dell'anima del mondo, la quale è forma universale di quello » (4). E dichiara: « L'intelletto universale è l'intima più reale e propria facultà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesmo, che empie il tutto, illumina l'universo e indrizza la natura a produrre le sue

(1) G. BRUNO, *Opere italiane. I dialoghi metafisici* (con note di G. Gentile), Laterza: « Cena delle Ceneri », p. 24.

(2) Idem, op. cit.: « De la Causa, Principio e Uno », p. 171.

(3) Idem, op. cit., ivi, p. 232. — Il corsivo è mio.

(4) Idem, op. cit., ivi, p. 173.

Digitized by Google

specie come si conviene; e così ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali.... Questo intelletto, infondendo e porgendo qualche cosa del suo nella materia, mantenendosi lui quieto e immobile, produce il tutto.... Da noi si chiama artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro, come da dentro nel seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance; da dentro queste ispiega le gemme; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti: e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice. Similmente negli animali spiegando il suo lavoro dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l'esplicate facultadi, fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila.... Da l'intrinseco della seminal materia risalda l'ossa, stende le cartilagini, incava le arterie, inspira i pori, intesse le fibre, ramifica li nervi e con mirabil magistero dispone il tutto ». « Quanto grande artefice è questo, il quale non è attaccato ad una sola parte de la materia, ma opra continuamente tutto in tutto? » (1). Ancora: « Se dunque il spirito, la anima, la vita si ritrova in tutte le cose, e, secondo certi gradi, empie tutta la materia; viene certamente ad essere il vero atto e la vera forma de tutte le cose. L'anima, dunque, del mondo è il principio formale constituitivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene. Dico che, se la vita si trova in tutte le cose, l'anima viene ad esser forma di tutte le cose: quella per tutto è presidente alla materia e signoreggia nelli composti, effettua la composizione e la consistenzia de le

(1) Ivi, pp. 173-175.

Digitized by Google

parti » (1). « Dove è la forma è in certo modo tutto, dove è l'anima, il spirito, la vita, è tutto; il formatore è l'intelletto per le specie ideali, e le forme, se non le suscita dalla materia, non le va però mendicando da fuor di quella; perchè questo spirito empie il tutto » (2). « Dovete avvertire, che, se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente; perchè tali non sono; e così non possono essere in parte alcuna; ma sono tutti per tutto, spiritualmente ». E, identificando ed esemplificando: « la divinità è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala » (3). Il mondo, quindi, secondo G. Bruno, è intelligibile e spiegabile tutto senza ricorso al trascendente. Il Dio trascendente è lasciato ai teologi; il filosofo si occupa del Dio immanente, anima, spirito, forma del mondo; tutto in tutto e in ciascuna parte.

Tuttavia, appunto perchè in Bruno, c'è ancora, come Dio dei teologi e della fede, l'Ente estramondano e soprannaturale; perchè, cioè, in lui, Dio non è identico con la sostanza o con la natura, non si può dire che il Nolano sia immanentista (panteista) tutto d'un pezzo.

Scrive lo Spaventa: « Anche Bruno lascia sussistere questo incomprensibile, o almeno non lo nega assolutamente; affermandolo lo riduce a un punto oscuro piccolissimo, il quale non reca alcun tormento all'animo umano, perchè tutti i tesori che esso può nascondere egli li contempla vivi, reali ed esplicati nella natura, nell'universo, nel mondo, nella infinita genitura, perfetta somiglianza e immagine dell'infinito generante. Così l'universo per Bruno non è solo la *statua*

(1) Ivi, p. 183.
(2) Ivi, p. 188.
(3) Ivi, p. 189.

Digitized by Google

di Dio, ma la sua infinita rivelazione; non la tomba della divinità morta, ma la sede della divinità vivente; anzi la vera e unica vita di Dio; perchè vivere è rivelarsi, e si rivela chi genera e si contempla e specchia nella sua genitura. Senza l'universo Dio sarebbe infinità astratta, non reale. Bruno concede la prima all'attività dei teologi, e la seconda assegna ai filosofi come il loro unico e vero Dio » (1). È vero. È il più gran passo che si sia fatto verso l'immanenza assoluta, ma questa ancora non c'è. Rimane anche in Giordano Bruno, nella sfera dell'essere in generale, il dualismo di Dio e mondo; e rimane nel campo logico, il dualismo di oggetto e soggetto, di conoscente e conosciuto: la trascendenza metafisica ha, naturalmente, il suo correlativo nella trascendenza logica. Gli è perchè non si può eliminare la prima se non dopo avere eliminato, o nell'atto della eliminazione della seconda; se non dopo cioè aver trasportato davvero la speculazione filosofica dall'oggetto al soggetto (dall'oggetto concreto, al soggetto concreto) e aver risolto i due in unità.

Ecco Descartes e con Descartes i primordî della filosofia moderna, che è appunto considerazione del soggetto e dei problemi che esso inchiude. *Cogito, ergo sum.* Ecco « l'essere che si dimostra da sè al pensiero, in quanto è contenuto originariamente e immediatamente in esso. Questa presenza immediata, questa *evidenza* è la esistenza dell'essere. L'esistenza di Dio, dice Cartesio, è la stessa sua idea in noi, cioè nel pensiero; giacchè questa idea non me la fo io, non mi viene da fuori; essa è infinita; è dunque l'atto stesso di Dio in me. Così i due principî: *Cogito, ergo sum*; *Deus cogitatur, ergo est,* sono un sol principio; certezza e

(1) SPAVENTA, op. cit., pp. 101-102. — Cfr. anche JOHN CAIRD, op. cit., pp. 75-90.

Digitized by Google

verità sono la prima volta una sola cosa » (1). Ma questa presenza *immediata* dell'essere nel pensiero è ancora natura, contrapposta a pensiero o spirito, poichè è una idea innata, cioè *data* a noi naturalmente. Non è pensata, ma data. È però una natura *nuova*, perchè « non è data solo estrinsecamente, come la greca, non nella intuizione religiosa come l'indiana e quella del medio evo, ma è contenuta originariamente nel pensiero ». « Non è ancora unità, ma solo interiorità, perchè non è *processo*, mediazione, ma semplice assioma, intuizione, evidenza. Di più, e conseguentemente, il *cogito, ergo sum* cartesiano afferma bensì l'identità immediata del *pensiero* e dell'*essere* che penso, ma non di tutto l'essere. *Non tutto* l'essere è nel pensiero ed è *perchè* è nel pensiero; la sfera dell'essere è più vasta di quella del pensare. L'*ordo rerum* è dato, non provato, nell'*ordo idearum*; immediato non mediato; abbiamo quindi ancora il dualismo di soggetto e oggetto, o il dualismo logico; l'*ordo idearum* non è tutto l'*ordo rerum*; e sussiste il dualismo ontologico » (2). Spinoza farà un passo innanzi; peccato che lui, più che del dualismo logico, che è il radicale, si è occupato del dualismo ontologico, cui elimina, affermando che l'*ordo rerum* è tutto l'*ordo idearum*, nel senso che fra i due ordini vi è perfetto parallelismo. L'essere è tutto nel pensiero; ecco l'immanenza. L'essere è tutto nel pensiero, ma non identico col pensiero; rimane il dualismo logico. L'essere immediato

(1) SPAVENTA, op. cit., p. 23. — Cfr. CAIRD, op. cit., pp. 91-111.

(2) Scrive un altro hegeliano, il SAITTA: « Descartes non supera il dualismo, ma rappresenta un progresso considerevole sul mondo della Scolastica (e anche su quello degli umanisti, aggiungo io). Il suo Dio non è più quello degli scolastici. Per natura, egli dice nelle sue *Méditations*, io non intendo altro che Dio stesso o la coordinazione di tutte le cose create stabilite da Dio; quindi,

Digitized by Google

nel pensiero, la natura nuova del Descartes, è la sostanza dello Spinoza, la Sostanza-Dio-Natura contrapposta al pensare, parallela al pensare; due parallele che rimangono sempre parallele.

Perciò nè la *sostanza sive natura* è il vero Dio, nè il pensiero è il vero conoscere, il conoscere reale. Dice lo Spaventa: « Dio è personalità assoluta, e perciò non è un immediato, ma mediazione o relazione assoluta verso se stesso. Questa è la vera confutazione dello Spinozismo. Certamente Dio è immanente o intimo al pensiero, ma se Dio è relazione assoluta, deve essere immanente come relazione assoluta. Il che vuol dire che il pensiero o lo spirito deve essere esso stesso questa mediazione ». E continua: « Non già che l'uomo sia o faccia Dio, come intendono alcuni; o che la mediazione umana sia una semplice ombra della mediazione divina, come intendono altri. In questo secondo caso, Dio sarebbe estrinseco a noi, e non si avrebbe il vero uomo; e nel primo caso non si avrebbe il vero Dio ». In che consiste la vera, la perfetta immanenza? Ecco: « La vera immanenza vuol dire che la coscienza che noi abbiamo di Dio è la coscienza stessa che egli ha di sè in noi; di maniera che non siamo noi che facciamo Dio, ma è Dio che fa noi, e facendo noi fa se stesso in noi. Così egli è il Creatore di se stesso e di noi; è di noi in quanto è di se stesso ». In altre parole: « se Dio non fosse uomo, l'uomo non conoscerebbe Dio, e non sarebbe uomo ». Il che vuol

l'idea di Dio, che era un *absconditum* ed esterno per gli scolastici, si risolve nella connessione universale e continua dell'esistenza, fatto intimo, diretto, ontologico nel pensiero di Descartes ». Vedi: SAITTA, *Le origini del Neo-tomismo nel sec. XIX*, Laterza, 1912, p. 11. — Cfr. anche la mia nota su Descartes nel fasc. 3-4, 1912, della *Rivista di Filosofia Neoscolastica*.

Digitized by Google

dire che Dio, in quanto uomo, fa l'uomo. E non c'è conoscere reale finchè tra la realtà cosciente e la semplice realtà, tra spirito e natura, non c'è identità; nulla è conoscibile se non è pensiero; il pensiero, se non è reale, non può diventare il reale, cioè conoscenza concreta. — E le due parallele cartesiano-spinoziane segnano, nella filosofia posteriore, due nuovi indirizzi di pensiero: il *cogito* che ha in sè l'essere, o è concepito come *semplice pensiero*, come pensiero astratto: ecco l'intellettualismo da Descartes a Wolf, che va poi a culminare nell'Essere supremo, nel puro Essere, cioè nell'astrattismo; — oppure è concepito come *percezione sensibile*; e abbiamo l'empirismo da Bacone e Locke sino a Hume e al sensualismo francese, che riesce nella *materia* come Dio.

Da una parte il concetto *vuoto*, l'universale astratto; dall'altra la materia *cieca*, irrazionale, e quindi astratta essa pure (1). Ciò che trascende il pensiero e l'essere nel pensiero è, per via diversa, eliminato; tutto quello che è, è nel pensiero, come pensiero puro o come percezione sensibile; e così il pensiero o la conoscenza diventa il principio fontale e la causa di tutto: Dio. Ma l'essere che è nel pensiero (tutto l'essere) non è, esso stesso, ancora pensiero, e, quindi, è natura. Il pensiero è la causa, l'universo è l'effetto. Finchè l'universo non diventa *anche* causa, e finchè la causa non diventa *anche* effetto, sarà impossibile l'identificazione fra loro, la vera unità.

Spettava a G. B. Vico di fare un passo gigantesco verso l'identità assoluta o assoluta immanenza. Ai tempi del Vico la posizione filosofica era questa: « Dio (il pensiero) è sola-

(1) SPAVENTA, op. cit., pp. 25-26. — Cfr. CAIRD, op. cit., cap. IX e sgg.; FISCHER, *Spinoza* (II vol. dell'op. cit.), specialmente il secondo cap.; p. 351 e sgg.

Digitized by Google

mente causa (causa efficiente) e perciò l'universo è solamente effetto ». Ma tale posizione « annulla ogni distinzione essenziale tra i due universi, il naturale e lo spirituale, e assegna loro una identica legge: la causalità o la semplice relazione causale; la legge matematica o meccanica » (1). E il Vico, per il primo, distingue due mondi: « il mondo umano fatto dall'uomo, il mondo naturale fatto da Dio » (2). « L'uomo, il mondo umano, vuol dire: *libertà*; e la libertà non è la semplice causalità ». Quindi « una semplicemente non può essere la legge della natura e dell'uomo. L'essere naturale è immediatamente quello che è e può essere; è posto come quel che deve essere. L'uomo, all'opposto, fa se stesso, il suo mondo; e questo suo mondo è lui stesso. Come uomo, come spirito, egli è creatore di se stesso » (3). Tutte le cose sono in Dio, sta bene: esse hanno in lui la loro *entità*. Ma altra è la entità delle cose naturali — che sono o hanno essere in Dio immediatamente, come semplici *enti* —; altra è quella del mondo umano: l'uomo è in Dio in quanto si eleva da sè a Dio, si fa lui stesso Dio o quell'essere che è in Dio; il suo essere è la sua stessa libera attività: la libera produzione o creazione di se stesso. « Se Dio è causa o attività assoluta (in lui essere e fare si identificano); se *essere* è *farsi*, è evidente che essere in Dio non è semplicemente *esser fatto*, ma *farsi* Dio o in Dio. Ciò vuol dire: il vero uomo non è semplicemente effetto, ma causa. Ora l'effetto, che è causa, è *fine* » (4). Finalità vuol dire sviluppo razionale, storia: ecco il con-

(1) Idem, op. cit., p. 112.

(2) Idem, op. cit., pp. 112-113; CROCE, *La filos. di G. B. Vico*, II, « La seconda forma della gnoseologia », *passim*.

(3) SPAVENTA, op. cit., p. 113. — Cfr. anche R. FLINT, *Vico*, Blackwood, London, 1884, specialmente: « Theory of Knowledge », p. 86 e sgg.

(4) Idem, op. cit., p. 113.

Digitized by Google

cetto vichiano del mondo umano, o dello spirito: esso è efficienza creatrice, intelligente, libera.

Lo spirito, nel mondo umano, conoscendo fa, e facendo conosce. L'essere è agire, divenire, e l'azione, qui, nel mondo umano, è autocoscienza creatrice. Nel mondo umano l'uomo è Dio; Dio è creazione, autocreazione. Qui tutto è immanente e tutto è spirito; Dio è nell'uomo, il conoscere è nell'essere, come fare, farsi, creare, crearsi. « Così Dio, come insieme causa o principio e fine o effetto assoluto, è una duplice attività in una: creativa e ricreativa; e solo così, come tale unica attività, è la vera attività, e quindi il vero essere; lo Spirito o il Creatore » (1). Ma neanche nel Vico la natura è risolta nello spirito; anche in lui l'essere è più ampio del conoscere, del fare, del creare umano, e Dio creatore della natura è, come la natura, pur sempre trascendente. Due mondi, due attività creatrici, due provvidenze; c'è ancora, in sostanza, il vecchio parallelismo. È vero: Provvidenza vuol dire dinamismo, finalità, sviluppo razionale e libero; ma, nel Vico, come non sono identificabili il mondo umano e il mondo divino, così non è identificabile lo sviluppo del mondo umano con quello del mondo divino: resta, ripeto, sebbene limitato, sebbene posto sulla via maestra della risoluzione, il vecchio parallelismo.

Per superare il dualismo bisognerà dimostrare che l'uomo non conosce (non fa) solo il mondo umano, ma conosce (fa) anche il mondo naturale; che una è, quindi, la razionalità dei due mondi, uno lo sviluppo finale, una la Provvidenza. Uno il fare e uno il farsi; un'unica autocreazione autocosciente. È questa l'opera di Kant e de' suoi discepoli.

Come s'è visto, prima di Kant, vi era in filosofia una doppia direzione: l'intellettualismo e l'empirismo. « Quella

(1) Idem, op. cit., pp. 113-114.

Digitized by Google

doppia direzione vuol dire: *distinzione* e opposizione de' due contrarî, posti come immediatamente *uno* da Descartes. È la loro divergenza; la apparizione della loro *differenza*. Ma nella loro divergenza già manifestano la nuova unità; nella loro ultima divergenza quelle due direzioni sono il *conoscere*; il conoscere come *concetto* e il conoscere come *percezione* (intuizione); come semplice intelletto e come semplice senso ». Uniamoli, fondiamoli: « la loro unità, la nuova unità, è il conoscere, il puro conoscere » (1); — tutto il conoscere, il conoscere trascendentale, che unisce e oppone, che nella unità trova la opposizione e nella opposizione l'unità; tutto il conoscere che è tutto l'essere: tutto l'essere che si fa, si crea; tutto l'essere come autoscienza creatrice. Noi già sappiamo che il passo è stato fatto da Kant, con la sua grande scoperta: la *sintesi a priori*. « Kant, — cito una pagina intiera dello Spaventa — eccitato dallo scetticismo di Hume, apparisce come negazione a un tempo del sensualismo e dell'intellettualismo, e insieme come la loro conciliazione; egli dice di non capir niente della sostanza di Spinoza. Ora questa sostanza, l'essere supremo dell'intellettualismo e il Dio materia del sensualismo, sono l'*immediato* solo in apparenza. La sostanza è l'essere contenuto del pensiero, e però il vero immediato è il pensiero; l'essere supremo e la materia sono il risultato del ragionamento, che procede dal pensiero e dalla percezione sensibile, e però anche qui il vero immediato è il pensiero e la percezione. Sostanza, essere supremo, materia non sono dunque altro che il pensiero in quanto contiene immediatamente l'essere, cioè in quanto è notizia immediata di se stesso, del suo proprio essere e delle cose esteriori. Ora il pensiero come tale notizia è il *conoscere*; il vero immediato

(1) Idem, op. cit., pp. 138-139.

Digitized by Google

è il conoscere » (1). Ma il conoscere è un immediato *sui generis*; una nuova natura *sui generis*; è un immediato che consta di due immediati: il pensare e il sentire, il concetto e l'intuizione, l'*a priori* e l'*a posteriori*. È dunque una mediazione immediata; senza la mediazione dei due non c'è conoscere. La mediazione è fatta dallo stesso conoscere; la sintesi *a priori* è produzione del conoscere. Perciò il conoscere è *attività, produttività*; il suo essere è il suo prodursi; è dunque una natura (un immediato) che non è più natura, ma spirito, creazione. È noto quale è il difetto del Kant: nel *noumenon* c'è ancora la natura, non solo come immediato, ma anche come inconoscibile. In mezzo a tanta immanenza dove tutto è spirito c'è ancora un trascendente che è natura; accanto all'essere come farsi, come prodursi, c'è ancora il posto, il prodotto; accanto alla vita la morte. Riporto ancora dallo Spaventa: « È noto il risultato della critica kantiana. Essa nega i tre grandi risultati della filosofia anteriore: la sostanza, l'essere supremo e la materia. Non rimane adunque che il conoscere come vuoto, o meglio, puro conoscere, la nuova *soggettività*, il nuovo *io* di Fichte. Quest'io assoluto (io e non-io) che pone se stesso è la ragione di Schelling, come indifferenza assoluta del reale e dell'ideale. E la ragione come tale indifferenza è il *pensiero puro* di Hegel. Questo pensiero, il quale appunto perchè *puro* è *dialettica*, come assoluta e reale mediazione con se stesso, è lo spirito assoluto, il Creatore » (2). Spirito assoluto che è, perciò stesso, assoluta immanenza. Così pare a chi non penetri fino nelle riposte intimità della filosofia hegeliana.

Ma B. Croce dimostrerà che neanche in Hegel troviamo

(1) Idem, op. cit., pp. 26-27.
(2) Idem, op. cit., p. 28.

Digitized by Google

la identificazione del reale, di tutto il reale con lo spirito, e che, quindi, lo spirito in Hegel non è assoluto, e, dunque, il trascendente non è eliminato. Per giungere alla assoluta immanenza e allo assoluto spirito, senza alcun residuo di trascendente e di natura, c'è un altro gran passo da fare: criticare Hegel, superare Hegel, eliminare da Hegel ciò che è morto nel sistema di lui, per non accettare, a fine di elaborazione ulteriore, se non ciò che in lui è vivo.

3.— Hegel e Croce

Nel citato articolo *Siamo noi hegeliani?* B. Croce scriveva nel 1904: « Che noi fossimo *hegeliani* o *neohegeliani* non ce n'eravamo accorti. Io, per mio conto, ho nel mio modesto bagaglio parecchie critiche della filosofia della storia e dell'estetica hegeliana; nè della metafisica in genere mi sono mostrato finora troppo d'accordo » (1). Noi vedremo, nel corso di questo studio, le critiche particolari fatte dal Croce a particolari dottrine di Hegel; qui ci limitiamo a far conoscere la sua critica fondamentale alla dottrina fondamentale del filosofo di Stoccarda, seguendo il libro classico e noto *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (2) e i numerosi cenni fattine nelle altre opere, e, a varie riprese e con sempre nuova chiarezza, nella rivista *La Critica.*

Per chi non avesse troppa famigliarità con la filosofia

(1) *La Critica*, vol. II (2ª ed.), p. 262.

(2) « Con saggio di bibliografia hegeliana », Laterza, Bari, 1907. Ristampato, senza la parte bibliografica, in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, 1913. Cito secondo la prima edizione.

Digitized by Google

hegeliana crediamo utile, anzi necessaria, una breve esposizione di tutto il sistema del pensatore tedesco, affine, anche, di poter poi procedere più liberamente, evitando i continui richiami e i continui schiarimenti di questo o quel punto di dottrina.

« Per me tutto il valore di Hegel è questo: *provare la identità* », aveva scritto lo Spaventa (1). La filosofia immediatamente anteriore alla hegeliana è la filosofia dell'identità affermata, *intuita*, ma non provata: quella dello Schelling, compagno e amico di Hegel, del quale questi si era professato discepolo (2). Per un pezzo di tempo parve che Hegel non fosse nulla più che un avvocato delle nuove dottrine dell'amico già salito in fama come ardito superatore di Kant e di Fichte e come campione della filosofia dell'identità (3). — Che cosa inchiudeva questa nuova filosofia? Una recisa *opposizione* a tutta la filosofia anteriore — aspetto negativo — e l'affermazione, non meno recisa, d'un nuovo punto di vista, quello *dell'unità nelle differenze* — aspetto positivo. « Opponevasi, da un lato, al dua-

(1) *La filosofia italiana*, ecc., p. 239.

(2) In una lettera di ringraziamento per due scritti ricevuti dallo Schelling, scrive: « Dank sei Dir dafür — für mich, und jeder, dem das Heil der Wissenschaften und das Weltbeste am Herzen liegt wird Dir, wen auch jetzt nicht, doch mit der Zeit danken.... Bemerkungen über Deine Schrift (« Vom Ich als Prinzip der Philosophie ») kannst du von mir nicht erwarten. *Ich bin hier nur Lehrling* ». — KUNO FISCHER, *Hegel*, I, pp. 32-33.

(3) La prima opera a stampa di HEGEL versa *Sulla differenza fra il sistema del Fichte e quello dello Schelling*; in essa « egli si afferma difensore di quest'ultimo in quasi tutti i punti fondamentali »; così pure nel *De orbitis planetarum*, e, in modo particolare, negli articoli del *Kritisches Journal der Philosophie*, redatto da lui e dallo Schelling. — Cfr. CAIRD, *Hegel*, pp. 44-45.

Digitized by Google

lismo volgare, secondo cui spirito e materia, soggetto e oggetto, sono assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, armonizzabili fra loro soltanto esteriormente.... senza nessuna affinità di natura o interiore principio d'unità. Opponevasi similmente al soggettivismo di Kant e del Fichte, che aveva sì espresso l'idea dell'unità oltre le differenze, — unità di soggetto e oggetto, di percezione e pensiero, — ma aveva sviluppato quest'idea incompletamente » (1). Bando, dunque, alle opposizioni fisse e assolute di soggetto e oggetto, di materia e spirito, di libertà e necessità: al di sopra di tutte le differenze, presupposta da tutte le differenze e permanente in tutte le differenze, v'è l'unità fondamentale che le riferisce a sè tutte, e tutte, perciò, le spiega. Ed ecco superato il dualismo cartesiano, e il parallelismo dello Spinoza, e, insieme, anche il dualismo kantiano, non risolto dal Fichte che apparentemente con la soggettivazione della dualità. In questo campo, cioè nella lotta contro ogni dualismo e nella enunciazione, o, meglio, nella esigenza non ancora determinata, della identità, lo Schelling ed Hegel procedettero in perfetto accordo, ma quando si trattò di definire positivamente il principio d'identità e determinare quale fosse l'organo della filosofia, cominciarono subito a prendere rilievo di vero contrasto le divergenze che prima erano apparse affatto trascurabili: i due pensatori s'accorsero che andavano per direzioni diverse. « Lo Schelling non s'era mai del tutto liberato dall'idea fichtiana dell'irreconciliabilità fondamentale dell'Io e del non-io e dei due elementi che vi corrispondono nella natura; quindi, allorchè parlava dell'assoluto come d'una identità che trascende ogni differenza ed opposizione, non sapeva pensare che in essa potesse anche trovar posto il giuoco delle differenze: e inclinava piuttosto

(1) CAIRD, *Hegel*, trad. ital., p. 45.

Digitized by Google

a concepirla come un'unità assoluta, dove ogni distinzione e divisione fossero sommerse e perdute » (1).

Hegel paragonerà più tardi l'assoluto dello Schelling alla notte, nella quale tutte le vacche sono nere. E invece di questo assoluto d'indifferenza — poichè *indifferenza* e non identità è l'attributo di esso, — concepisce l'assoluto di attività immanente, l'assoluto che non è fonte da cui procedono come distinti natura e spirito, ma processo che diventa, a volta a volta, tutto.

Lo Schelling chiamava « spirituale » la sua unità, l'identità del conoscere e dell'essere, ma, siccome in essa le differenze sparivano, spariva, con ciò, anche l'identità o l'unità, poichè non si dà unità che delle differenze. Era tutt'al più unità di sostanza, non di spirito, come dirà Hegel più tardi; un'unità prekantiana ossia spinoziana, col suo parallelismo non eliminato o non risolto nel pieno monismo idealistico. In realtà Hegel non era mai stato schellinghiano. Già nello scritto citato sopra *Sulla differenza tra il sistema del Fichte e quello del Schelling* egli insiste a dimostrare che l'identità filosofica non è un'astratta unità, che si opponga alle differenze, ma una unità spirituale, che differenzia se stessa, e attraverso l'opposizione e il conflitto raggiunge un'unità più alta. « La separazione — egli dice — è un fatto necessario della vita, che forma se medesima attraverso una perpetua opposizione; e la totalità che è vitale ed organica nel più alto senso, vien prodotta soltanto dal superamento della estrema divisione » (2). Ma per superarla, la divisione, bisogna risolverla col pensiero: bisogna *provare* la divisione e provare l'unità nella divisione. Solo allora l'unità è veramente « spirituale » quando è fatta dallo spirito.

(1) CAIRD, ivi, p. 50.
(2) Idem, op. cit., p. 51. — FISCHER, op. cit., pp. 235-242.

Digitized by Google

Lo Schelling ammetteva che la natura e lo spirito sono uguali nell'assoluto di indifferenza; Hegel, nell'ultimo numero del *Kritisches Journal*, afferma che, se è vero, come è vero, che l'unità o identità assoluta è spirituale, dunque « lo spirito sovrasta sulla natura e la comprende in sè tutta intera come un elemento della sua propria vita ». Di qui la diversa risposta che danno i due grandi pensatori alla domanda: « qual'è il rapporto dell'assoluto alle cose, al mondo e alla evoluzione del mondo? ». Per lo Schelling l'assoluto consiste nella totale indifferenza del soggettivo e oggettivo (*in der totalen Indifferenz des Subiectiven und Obiectiven*), il mondo, al contrario, nella differenziazione dei due, la quale ci apparisce come evoluzione, come serie ideale e reale. Nell'identità assoluta non si dà nè distinzione nè gradi di distinzione di soggettivo e oggettivo: il soggettivo e l'oggettivo non possono dunque esistere come distinti se non *fuori* dell'assoluto, fuori dunque dell'assoluta totalità. « Ciò che esiste *fuori* dell'assoluta totalità — dice lo Schelling — io lo chiamo un essere *singolo* delle cose (« Was ausserhalb der absoluten Totalität ist, nenne ich *ein einzelnes* Sein der Dinge »). Così la differenziazione del soggetto-oggetto è il fondamento o la ragione di ogni differenziazione, di ogni gradazione, di ogni individualità e finità » (1).

Siamo in pieno dualismo di assoluto e mondo, di infinito e finito, e nella impossibilità, dal punto di vista dello Schelling, di spiegare il finito, dal momento che esso non è fatto, messo, creato dall'infinito. Qui il contrasto fra i due è stridente. Per Hegel il mondo e la evoluzione di esso non è fuori dello spirito assoluto, ma nello spirito, penetrati e diretti dallo spirito; anzi, più: sono lo spirito stesso che diviene, sono la storia dell'assoluto o di Dio, la rivelazione

(1) FISCHER, op. cit., p. 243.

Digitized by Google

del Logos; la divisione o la differenziazione del soggettivo-oggettivo non è fuori dell'assoluto ed è essenziale all'assoluto: lo spirito è il principio, il mezzo e la fine di tutto ciò che è e può essere. Ma dove il contrasto fra i due si mostra più irreconciliabile è nella concezione dell'organo della filosofia, ossia dell'assoluto. L'organo della filosofia — dice lo Schelling — è un' *intuizione intellettuale*. « Noi tutti abbiamo in noi una misteriosa e meravigliosa facoltà, la facoltà di ritirarci, dalla vicenda del tempo, in noi, nel nostro intimo, spogliato di tutto quello che ci viene dal di fuori; quivi possiamo intuire l'eterno sotto la forma dell'immutabilità: — questa intuizione è la più intima e la più propria esperienza, dalla quale dipende tutto ciò che noi sappiamo e crediamo di un mondo soprasensibile. Essa è la facoltà di produrre e di contemporaneamente intuire certe operazioni dello spirito così, che produrre l'oggetto e intuirlo sono assolutamente una cosa sola. Essa è il punto dove scienza dell'assoluto e l'Assoluto sono uno ». Essa è analoga alla intuizione sensibile dell'artista e del tutto opposta alla riflessione, cioè ad ogni pensiero che proceda ragionando da parte a parte, e non afferri il tutto d'un tratto con lo sguardo comprensivo del genio (1). E questo porta direttamente al naturalismo. Una identità presupposta o intuita non è spirito, ma natura: lo spirito è posizione, autocreazione pensante. Perciò il Primo, nello Schelling, è la natura. Egli dice: « La Intelligenza (cioè la ragione, la identità) è *produttiva* in duplice modo: o ciecamente e senza coscienza, o liberamente con coscienza; senza coscienza è produttiva nella intuizione universale; con coscienza è produttiva nella creazione del mondo ideale » (2). Lo Spaventa osserva:

(1) Cfr. CAIRD, op. cit., pp. 50-51.
(2) Citato dallo SPAVENTA, *La fil. it.*, ecc., p. 234.

Digitized by Google

« *L'intuizione universale* è qui la natura; *il mondo ideale è lo spirito* (*ordo rerum, ordo idearum*). Ora per Schelling l'*intuizione* è il Primo: è il fondamento universale. Quindi prima, la incoscienza; poi la coscienza; quella produce questa, la natura lo spirito: la natura si contrappone a se stessa come spirito ». Perciò lo Schelling, non spiegando la identità, non spiega il conoscere che è identità; non spiega la realtà che è conoscere. Alla comprensione di questa identità si arriva, per lo Schelling, « non *col discorso*, colla logica ordinaria, ma con un *organo adeguato* alla identità stessa. Questa identità, che è *intelligenza*, appunto perchè *immediata, è intelligenza-intuizione*, intelligenza intuitiva (natura): dunque non può essere appresa che colla *intuizione intellettuale* » (1).

Oltre che nel naturalismo siamo, così, anche nell'esoterismo: qui la cognizione filosofica non è la cognizione ordinaria, *essoterica*, ma una privilegiata, straordinaria e superiore. Si scava, così, un abisso tra la coscienza comune e la filosofica.

Contro tali affermazioni Hegel lancia nel 1807 la sua prima grande opera: la *Fenomenologia dello spirito*, il suo *viaggio di scoperta*, come Hegel stesso la chiama; è una prima forma dell'esposizione di tutto il *sistema della scienza*, nonostante l'intenzione dell'autore di farla servire come introduzione al sistema.

Il problema centrale della *Fenomenologia*, come pure delle nuove forme con cui questo libro si presentò nella *Scienza della Logica* e nella *Enciclopedia*, è questo: dal momento che la filosofia non è nè scienza empirica, nè matematica, nè arte, essa deve avere un metodo suo proprio, una forma propria, una propria logica: la logica filosofica. « La logica

(1) SPAVENTA, p. 235.

Digitized by Google

filosofica fu il segno a cui egli rivolse lo sforzo maggiore della sua mente ». Non il metodo astratto-deduttivo delle matematiche; non il metodo sperimentale usato nei gabinetti e nelle cliniche allo scopo di darci una metafisica empirica, non l'intuizione artistica può essere il metodo o la forma della filosofia; poichè « se la filosofia deve dar l'intelligenza, ed esser come la coscienza riflessa dell'arte e della storia, della matematica e delle indagini naturalistiche e della attività pratica e morale, non s'intende com'essa possa far ciò, conformandosi al metodo di questi oggetti particolari » (1). Ecco dunque il problema: Qual'è la natura dell'indagine filosofica? In che differisce tale indagine rispetto alle altre forme teoretiche e non teoretiche? O — che è lo stesso — qual'è il carattere specifico del pensamento filosofico? Nella risposta a queste domande è tutto Hegel.

Ebbene: il pensamento filosofico è anzitutto **concetto**, l'organo della filosofia è la logicità. Quindi: la filosofia del sentimento e dell'intuizione, dell'entusiasmo e dell'estasi dal tono profetico o esaltato, cioè tutte le dottrine del misticismo e del sapere immediato sono afilosofiche perchè alogiche. Non con un atto di trasporto psichico — con una specie di esplosione di pistola — si afferra l'assoluto, o, meglio, l'assoluto afferra se stesso, ma *col* e *nel concetto*, che solo mi dà la scienza, perchè solo inchiude la prova. Qualunque intuizione, sentimento, ecc., sono vuoti finchè non sono concettualizzati, per quanto se ne vanti la profondità e la vastità. *Es giebt eine leere Tiefe wie es eine leere Breite giebt, beide sind oberflächlich.* « La vera forma della verità è il sistema e solo il sistema. E per questo io ho lavorato e lavoro: affinchè la filosofia si avvicini alla

(1) CROCE, *Ciò che è vivo*, ecc., pp. 3-4.

Digitized by Google

forma scientifica, affinchè diventi vero sapere in conformità del nome suo "amore della sapienza „ » (1).

« Contro il misticismo, le smanie, i sospiri, il levar gli occhi al cielo e piegare i colli e serrar le mani, gli sdilinquimenti, gli accenni profetici, le frasi misteriose da iniziati, Hegel diventa ferocemente satirico » (2). Tutti cotesti mistici — dice egli — che rinunziano all'autocoscienza e alla ragione e s'immaginano di essere del bel numero di quei fortunati ai quali Dio infonde la scienza nel sonno, non s'accorgono che, dormendo, non concepiscono e non partoriscono realmente che sogni: *was sie so in der That empfangen und gebären, sind darum anch nur Träume.* La filosofia — dice Hegel contro il Jacobi e contro la scuola schellingiana — deve essere scienza, cioè avere forma intelligibile e razionale: dev'essere logica e non intuizione: cognizione mediata, non immediata. Ed ecco condannata ogni specie di esoterismo.

Se il filosofo assume delle arie profetiche e vuol parlare agli uomini comuni dalle altezze impervie di una « introspezione immediata » o di una « intuizione trascendentale » donde quelli siano esclusi, calpestando, così, le radici dell'umanità, rinunzia con ciò stesso alla più elevata aspirazione, che non è di parlare da artista a coloro che abbiano qualche dono o gusto particolare, ma d'interpretare quella coscienza universale, che trovasi in tutti gli esseri ragionevoli e che tutti pertanto sono in grado di riconoscere. « La filosofia — continua egli — esige, sì, che l'individuo s'in-

(1) Cito dal FISCHER, op. cit., pp. 289-290.

(2) Così scrive il CROCE. Il FISCHER aveva detto: « die Gefühls- und Anschauungsphilosophie, die Begeisterungs-und Erbauungsphilosophie, die Gährung und die Ekstase, das enthusiastiche und prophetische Gerede sind für nichtig erklärt ». — Op. cit., p. 290.

Digitized by Google

nalzi nel puro etere del pensiero, ma, dal canto suo, l'individuo ha pur diritto di esigere che la filosofia gli porga una scala, per cui egli possa salire là dond'essa guarda », cioè ha diritto di esigere che la verità più alta gli sia presentata non come rivelazione di cosa straniera ed esotica, ma come interpretazione di quello che egli già sa di essere (1). Cioè, ancora: ciascun individuo, partendo dalla più bassa coscienza sensibile, che possa comportare un essere razionale, gradualmente si eleva per la dialettica del proprio pensiero alla più alta concezione speculativa dell'universo come sistema organico, di cui il principio unificatore ritrovasi nell'intelligenza. La verità è soggetto, non sostanza; è, quindi, autorealizzazione del concetto, cioè l'evoluzione di esso; e, poichè l'evoluzione inchiude non solo un principio, ma l'esplicazione di esso, cioè il risultato, perciò la verità è il sistema, è il circolo « der seinen Lauf vollendet indem er in seinen Anfang zurückkehrt »: l'inizio è anche la fine, il principio è anche il risultato, il concetto che prima era in sè (an sich), colla sua realizzazione si fa « per sè » (für sich). L'embrione è bensì uomo in sè, ma non ancora « per sè »: diventa tale attraverso l'autoevoluzione e l'autoformazione, in cui la nascita e la coscienza sono epoche e tappe verso l'autocoscienza o la ragione pienamente autoformata. Ecco dunque i due caratteri della conoscenza: essa è essoterica e sistematica, o, in una sola parola, « razionale ». Perciò anche oggettiva, perchè il razionale è reale. — Così riassume un moderno libero hegeliano questa dottrina del filosofo tedesco sviluppata la prima volta nella *Fenomenologia*: « Si parte dalla soggettività: dopo Kant non se ne può fare a meno; questo non è punto che si discute. Ma si raggiunge l'obbiettività, si deve raggiungere. Neanche

(1) Cito dal FISCHER e dal CAIRD, op.° cit.°

Digitized by Google

questo si discute: perchè noi ci siamo trovati a dover partire dalla soggettività, proprio perchè cercavamo l'oggettività e non riuscivamo a trovarla a quell'altro modo. Ma l'oggettività non può più essere l'oggettività antica. Deve essere la nuova oggettività, quella a cui si arriva dalla soggettività: si deve dunque trovare per un processo interiore, per lo sviluppo della coscienza: che, partendo dal momento in cui non pone altro contenuto che il sè, deve trovare l'altro da sè, che è il « sè » stesso. Da coscienza si deve fare spirito obbiettivo: e non vi si può fare se l'obbietto non è la sua creazione e ad un tempo la creazione di se stessa. Dunque il processo della psiche deve essere il processo del mondo, ma il processo del mondo come psiche »(1). La verità, l'Assoluto è lo spirito che si crea continuamente, che si sa nell'autocreazione, che si concepisce, che si possiede concependosi: è *concetto*: il pensamento filosofico che cosa potrà essere mai, quindi, se non concetto?

Con ciò non si vuol dire che le dottrine del misticismo e del sapere immediato non abbiano avuto un compito, e importante, sebbene soltanto negativo, nella storia del pensiero filosofico: esse riconoscono e mantengono viva questa verità: che la filosofia non può costruirsi col metodo delle scienze empiriche e naturali: la scienza dell'infinito deve avere un metodo altro da quello della scienza del finito.

Dal fin qui esposto risulta un altro carattere del pensamento filosofico: esso è concetto *universale*. « L'universale non è semplicemente la somma delle varie note che sono comuni a numerosi individui, in forza di che essi sono considerati come membri d'un solo e medesimo gruppo, o classe. Quel termine ha inerente quest'altro significato: di

(1) VINCENZO FAZIO-ALLMEYER in *La Voce*, Firenze, 19 dicembre 1912.

Digitized by Google

possedere un'essenza dinamica che è la sorgente e il principio costruttore di tutte le sue manifestazioni particolari » (1). In altre parole: l'universale non è il generale, ossia le rappresentazioni generali, come *casa*, *libro*, ecc.: cotesti non sono concetti, ma pseudoconcetti empirici o finzioni concettuali. « Un concetto vero e proprio — spiegherà più tardi il Croce — appunto perchè non è rappresentazione, non può avere per contenuto nessun singolo elemento rappresentativo, nè riferirsi a questo o a quel gruppo di rappresentazioni; ma, d'altra parte, appunto perchè è l'universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, deve riferirsi a tutte e a ciascuna insieme; dev'essere *ultra* e *onnirappresentativo* » (2). Non, si capisce, in senso statico, ma nel senso dinamico al quale ho accennato sopra. Ed ecco stabilita la differenza della filosofia rispetto alle scienze empiriche e naturali, che si soddisfano di tipi e di generalità rappresentative, e dei loro aggregati.

Se l'*universalità* differenzia il concetto filosofico dai concetti empirici, la *concretezza* — che ne è il terzo carattere — lo distingue *toto coelo* dagli pseudo-concetti astratti, o dalle matematiche. Il concetto concreto significa: una concezione comprensiva delle cose stesse, circa la loro origine e le molteplici relazioni che esse possono avere. L'universale filosofico non consiste di astrazioni arbitrarie: non è ischeletrimento della realtà, ma comprensione di essa in tutta la sua ricchezza e pienezza, dice il Croce. Esso è « il pensiero come attiva forza produttrice e costruttrice: ma produttrice di realtà, non di finzioni astratte. L'universalità dell'astrattezza è una falsa universalità, perchè non è universalità di realtà. E ciò stabilisce la differenza della filosofia

(1) HIBBEN, *La logica di Hegel*, Appendice, p. 259.
(2) *Logica*², p. 16.

Digitized by Google

rispetto alle discipline matematiche ». Anche per un'altra ragione. Le discipline matematiche « non giustificano i loro punti di partenza ma li comandano » e bisogna ubbidire al comando di tirar proprio queste e queste linee, senza saper altro, che aver la buona fiducia che la cosa sarà « opportuna » per l'andamento della dimostrazione. La filosofia invece ha per oggetto ciò che realmente è: e deve giustificare pienamente se stessa, senza ammettere in sè, o lasciare fuori di sè, nessun presupposto (1). Possiamo riassumere tutti i caratteri esposti in uno solo: quello della *necessità*. « La filosofia — scrive Hegel — non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter presupporre i suoi *oggetti* come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel procedere successivo, il metodo del suo conoscere.... La filosofia può ben presupporre una certa conoscenza dei suoi oggetti: non foss'altro per questo che la coscienza si forma, nell'ordine del tempo, prima *rappresentazioni che concetti* degli oggetti, e lo spirito pensante, solo *attraverso* le rappresentazioni e lavorando sopra di esse, progredisce alla conoscenza pensante e al concetto. Ma nella considerazione pensante (filosofica) si fa subito manifesta l'esigenza di mostrare la necessità del suo contenuto a *provare* l'essere e i caratteri dei suoi oggetti ». « Non importa meno che la filosofia sia bene in chiaro di ciò: che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto mondo.... che, cioè, il suo contenuto, è la realtà ». Ma « la forma della ragione soggettiva o del pensamento filosofico è la *necessità*. Invece, nella maniera che è propria della scienza empirica, in primo luogo l'*universale* che essa

(1) Cito dal CROCE, *Ciò che è vivo*, ecc., pp. 6-7.

Digitized by Google

contiene, il genere etc., essendo per sè indeterminato, non è per sè collegato col particolare, ma l'uno resta all'altro esterno ed accidentale: come egualmente i fatti particolari connessi, presi per se stessi, sono reciprocamente estranei ed accidentali. In secondo luogo, i punti di partenza della scienza empirica sono dappertutto *dati immediatamente, trovati, presupposti.* E per tutti e due questi rispetti, non si dà piena soddisfazione alla forma della necessità. La riflessione che è diretta a soddisfare questo bisogno, è quella propriamente filosofica, il *pensiero speculativo.* E, come riflessione che nella sua *comunanza di natura* con la prima insieme *se ne distingue,* essa ha, oltre le forme comuni, *forme proprie,* di cui quella universale è il *concetto* » (1). Ma, in che consiste veramente l'universalità concreta del concetto? Ecco: il concetto filosofico (l'universale concreto) in quanto tale non esclude, anzi include in sè le distinzioni: è l'universale in sè distinto e risultante da quelle distinzioni. Come i concetti empirici si distinguono in classi e sottoclassi, così quello filosofico ha le sue forme particolari; ma non ne è l'aggregato meccanico, sibbene l'organismo in cui ogni forma si congiunge intimamente con le altre e col tutto (2). Così si trovano, p. es., nel concetto di spirito (sono nello spirito, anzi sono lo spirito) i concetti particolari di fantasia e intelletto. È una prima forma e ragione di concretezza risultante dall'unità dei *distinti.* « Se non che, il nostro pensiero nell'indagare la realtà si trova innanzi, non soltanto i concetti *distinti,* ma anche gli *opposti*: sono le antitesi del *vero* e del *falso,* del *bene* e del *male,* del *bello* e del *brutto,* del *valore* e del *disvalore,* della *vita* e della *morte,* dell'*essere* e del *nulla* e via enume

(1) *Enciclopedia delle sc. filos. in comp.*, pp. 1, 2, 6, 11, 12.
(2) CROCE, *Ciò che è vivo,* ecc., p. 9.

Digitized by Google

rando » (1). Ebbene, si può dare oltre l'unità di distinti anche quella di opposti?

Alcuni, non trovando modo di conciliare l'opposizione in unità, negarono l'opposizione, e la differenza fra gli opposti fu dichiarata mera differenza quantitativa. Così i sensisti, gli empiristi e i materialisti. Accanto a questa c'è un'altra dottrina logica degli opposti: essa colloca come categoria fondamentale della realtà l'opposizione. È la dottrina del dualismo. La prima sacrifica l'opposizione all'unità, la seconda l'unità all'opposizione. Ma la realtà non è nè mera unità nè irreconciliabile opposizione: come è unità di distinti, così è pure unità di opposti. È *concordia discors*: lotta nell'armonia, male nel bene, morte nella vita. Ed è appunto l'opposizione la grande molla dello sviluppo: la realtà vuole, deve superare l'opposizione, ma superata una opposizione, vinta una lotta, dal seno dell'unità e dell'armonia nascono una nuova opposizione e una nuova lotta e via di seguito. In ogni affermazione finita e quindi in ogni aspetto per sè preso della realtà, è implicata una intima contraddizione: ecco la lotta; ma è anche implicata la capacità attiva di superare la contraddizione mediante una sintesi degli opposti in sempre progressivi, cioè più alti piani, del pensiero.

« Gli opposti non sono illusione e non è illusione l'unità. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità, giacchè l'unità vera e concreta non è altro che unità e sintesi di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, è svolgimento ». Appunto perchè il pensamento filosofico è universale concreto, è e dev'essere pensamento della realtà che è tutt'insieme unita e divisa. L'unità è il positivo, l'opposizione il negativo; senza

(1) CROCE, op. cit., p. 10.

Digitized by Google

l'opposizione la realtà non sarebbe realtà, perchè non sarebbe svolgimento e vita. Le teorie enunciate sopra del monismo e del dualismo degli opposti non vengono respinte, ma, come si fa sempre con delle verità unilaterali e frammentarie, vengono integrate in questa, si fondono in essa, in una sintesi nuova, in una nuova verità: l'unità non ha di fronte a sè l'opposizione, ma l'ha in se stessa. Gli opposti presi da sè, separatamente sono delle pure astrazioni: la *tesi*, cioè l'*affermazione* o il primo *momento*, e la negazione, cioè l'*antitesi* o il *momento* secondo, non hanno realtà che risolvendosi nel terzo *momento* nella *sintesi*, in cui sono entrambi negati e conservati insieme per e nella creazione della realtà, che è appunto la sintesi: sintesi e realtà sempre nuove perchè sorgenti da sempre nuove lotte verso sempre nuove armonie. Ecco la dottrina degli opposti che Hegel chiama dialettica. I due momenti vengono distrutti nella loro forma originaria, ma restaurati in altra forma ed elevati ad un più alto piano, dove ricomincierà ancora il processo di affermazione-negazione e di risoluzione di esse nella sintesi sempre nuova. Così avviene il processo e lo sviluppo del pensiero che è la realtà e della realtà che è pensiero. Per ottenere la sintesi, l'*Uno-trino*, bisogna porre anzitutto l'opposizione dei termini: è l'*intelletto* che la pone, mentre l'attività che dà la sintesi si chiama *ragione*: l'intelletto non è quindi che un momento della ragione, necessario alla ragione. L'intellettualismo consiste nell'ammettere l'opposizione o i termini opposti senza passare alla risoluzione; è il fermarsi a un momento del processo, all'intelletto. Scrive Hegel: « Il pensiero come *intelletto* si ferma alla determinazione rigida e alla differenza di essa verso le altre: questo prodotto astratto e limitato vale per l'intelletto come per sè stante ed esistente. Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sè di siffatte determinazioni

Digitized by Google

finite e il loro passaggio nelle opposte ». La dialettica dell'intelletto, come tale, conduceva allo scetticismo, cioè alla mera negazione come risultato ultimo del pensiero; è un momento per il quale lo spirito deve passare, ma non fermarvisi, se il termine a cui esso tende è e deve essere il dogmatismo vero, l'unità sorgente sulla opposizione risolta, l'unità concreta e spirituale. Sia che la si consideri però nell'uno o nell'altro momento, la dialettica non è più, com'era una volta, un'arte estrinseca che introduce nei concetti una semplice *apparenza di contraddizioni*, o « un gioco soggettivo di altalena di raziocinii, che vanno su e giù: dove manca il contenuto, e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare » (1).

« Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è ossia come la sua negazione (dialettica negativa). Ogni finito ha questo di proprio che sopprime sè medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio per cui soltanto la *connessione immanente e la necessità* entrano nel contenuto della scienza ». Oltre questa dialettica *negativa*, il cui risultato non è la sintesi, ma l'annullamento dei due opposti, l'uno in forza dell'altro, vi è una dialettica positiva che è appunto la fusione degli opposti, nella sintesi, o dialettica, perciò stesso, dello svolgimento. Ecco: « Il momento *spe-*

(1) HEGEL, op. cit., p. 84.

Digitized by Google

culativo o il *positivo razionale* — dice Hegel — concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel trapasso ». E spiega: « La dialettica ha un risultato *positivo* perchè essa ha un *contenuto determinato*; o perchè il suo verace risultato non è *il vuoto e astratto niente*, ma è la negazione di *certe determinazioni*: le quali sono contenute nel risultato, appunto perchè questo non è un *niente immediato*, ma è un risultato.

Questo *razionale* è perciò.... *concreto* perchè non è unità *semplice formale*, ma *unità di determinazioni diverse* ». Ecco perchè la filosofia non ha da fare con pensieri astratti e formali, ma con pensieri *concreti*. E ancora, come conclusione: « Nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può subito essere ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale, così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria* una *istoria*, ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunchè d'infinito » (1). Ed è della *logica ordinaria* l'affermare che i principî di identità e di contraddizione sono i principî primordiali e fondamentali del pensiero e, quindi, della realtà, o viceversa. « Ciò che in realtà si ha innanzi, è che l'alcunchè diventa altro, e l'altro ancora. L'alcunchè in relazione a un altro, è già anche un altro verso lo stesso » (2). La legge del pensiero e della realtà è, non quella di contraddizione, presa a sè, ma presa come avente la sua ragion d'essere nell'unità in cui la contraddizione si risolve. Le due forme del principio di identità:

(1) Op. cit., trad. ital., pp. 84-85.
(2) Op. cit., p. 96.

Digitized by Google

$A = A$; e *A non può essere insieme A e non A*, invece di essere vere leggi del pensiero, non sono altro che leggi dell'*intelletto astratto*, che ha per oggetto o risultato la semplice identità *formale* o astratta. La vera, l'unica legge del pensiero è *la contraddizione verso l'unità o nell'unità*. La logica speculativa sopprime l'astrattezza della logica così detta tradizionale, ne nega i principî fondamentali, ma con una negazione che è affermazione e inveramento di essi. L'esempio più importante — che costituisce anche il cuore della dottrina hegeliana — di questo processo dialettico, ci è offerto dalla triade fondamentale *essere, nulla, divenire*. Il puro essere, cioè l'essere indeterminatissimo, è per sè pura *astrazione*, e vuotezza di essere, è quindi l'*assolutamente negativo*, e che cosa è mai l'assolutamente negativo se non il *niente*? Dunque l'*essere* è il *niente*? Sì: la *tesi* astratta trapassa nell'antitesi astratta: tale trapasso è enunciato proprio dalla proposizione: l'*essere è il niente* e, reciprocamente, il *niente è l'essere*. Tale proposizione — scrive Hegel — sembra alla coscienza *rappresentativa*, o all'intelletto, così paradossale, che forse non la considera come detta sul serio. Eppure non ci vuol molto a capire che l'essere nella sua pura indeterminatezza, e per questo solo, *che è affatto indeterminato*, è *inerte*, è « un qualche cosa d'*ineffabile*, la cui differenza dal niente è una mera intenzione ». Di queste due astrazioni quale più vuota dell'altra? Sono tutte e due, prese per sè, ugualmente vuote: l'indeterminatezza dell'essere. Qual'è dunque il *significato* dell'essere e del niente, di queste poverissime astrazioni dell'intelletto? « La *tendenza* — dice Hegel — a trovar nell'essere, o in entrambi, un significato determinato, la *necessità* stessa la quale fa che l'essere e il niente si spingano più innanzi, e conferisce loro un significato vero, cioè concreto »; e del quale essi non sono che *momenti*. Momenti di che? Del *divenire*: « la

Digitized by Google

verità dell'essere come del niente è l'unità d'entrambi: questa unità è il *divenire* ».

Infatti, se noi analizziamo la rappresentazione del divenire — che tutti hanno — « vi appare contenuta non solo la determinazione dell'*essere*, ma anche quella di ciò che è l'altro di esso, del *niente*; inoltre ancora, che queste due rappresentazioni si trovano indivise in quell'*unica* rappresentazione; cosicchè il divenire è l'unità dell'essere e del niente ». « Un altro esempio è quello del *cominciamento*: la cosa nel suo cominciamento *non è ancora*, ma questo non è solo il *niente* della cosa: vi è già colà dentro il suo *essere* » (1).

Si è detto: Se l'*essere* e il *nulla* sono *identici*, in qual modo possono essi costituire il divenire, che deve essere sintesi di *opposti*? $A = a$ *resta* a e non diventa b. — « Ma l'essere è identico col nulla, solo quando essere e nulla sono pensati male, ossia non pensati davvero: solo allora accade che l'uno valga l'altro, non come $a = a$, ma come $o = o$. Nel pensiero che li pensa veramente, essere e nulla sono identici, ma recisamente opposti, in zuffa l'uno con l'altro; e questa zuffa è il divenire » (2). Scrive ancora Hegel: « L'espressione: essere e niente sono il *medesimo*, desta scandalo, perchè si commette con esse una stortura e una falsità: l'unità vien messa in rilievo, e, quanto alla diversità, c'è senza dubbio, ma non è espressa e riconosciuta ». Ebbene: l'*unità* dev'essere còlta nella diversità insieme *esistente* e *posta*. Il *divenire* è la vera espressione del risultato di essere e niente come l'unità di essi: non è soltanto l'*unità* dell'essere e del niente, ma è l'*irrequietezza* in sè — l'unità che non è solo, come relazione a se stessa,

(1) HEGEL, op. cit., pp. 88-92.
(2) CROCE, op. cit., pp. 24-25.

Digitized by Google

senza movimento, ma che mediante la diversità dell'essere e del niente, che è in quello, è in SÈ CONTRO SE STESSA (1). Il Croce chiarisce molto bene e molto opportunamente questa dottrina della dialettica di Hegel, mostrando com'essa ha il suo analogo nell'arte: il poeta — egli dice — contempla e rende la realtà, che è dilaniata da opposizioni, vibrante di opposizione, eppure una e indivisa. Perchè non potrà fare lo stesso il filosofo? Perchè nel salire che fa la mente dalla contemplazione del singolo (che è l'arte) a quella del tutto (che è filosofia) la realtà dovrebbe perdere il suo carattere proprio? Non è l'Uno così vivo in noi come il singolo (2)? E noi vedremo più tardi quale importanza abbia nel sistema di B. Croce questa analogia di arte e filosofia concepita come dialettica.

Questa la celebre e rivoluzionaria teoria degli opposti di G. F. Hegel. Ma Hegel non ha solo pensato la teoria logica della dialettica, egli ha pur pensato dialetticamente. « La concezione ordinaria della realtà, dialetticamente trattata da lui, si modifica in più parti e cangia l'aspetto totale. Tutte le dualità, tutte le scissioni, tutti i *hiatus*, e, per così dire, tutte le squarciature e le ferite onde la realtà si presenta straziata per opera dell'intelletto astratto, si colmano, si chiudono, si rimarginano: la realtà diventa un'unità compatta » (3). Spariscono in essa e per essa una serie di dualismi delle scienze empiriche e perciò astratti, che non sono nè veri opposti, nè veri distinti: *apparenza* ed *essenza*, *esterno* e *interno*, *accidenti* e *sostanza*, *finito* e *infinito*, *materia* e *spirito*....; in forza del pensamento dialettico (della dialettica positiva), i veri *opposti*: *male* e *bene*, *falso* e *vero*, *brutto* e *bello*, *ir-*

(1) Ivi, p. 93.
(2) Op. cit., p. 18.
(3) CROCE, op. cit., pp. 51-52.

Digitized by Google

razionale e *razionale, morte* e *vita* sono ridotti a unità come costituitivi dell'unità concreta, che è *concordia discors*. E la conseguenza a cui menava questa mediazione dei veri opposti, combinata con la distruzione dei falsi distinti e falsi opposti, era l'esaltazione della storia: « dove l'infinito e il finito sono fusi in uno, e il bene e il male costituiscono un unico processo, la storia è la realtà stessa dell'idea: lo spirito non è nulla, fuori del suo svolgimento storico. Perciò in esso ogni fatto, appunto perchè fatto, è un fatto dell'idea ed appartiene all'organismo concreto dell'idea: in Hegel, *tutta la storia diventa storia sacra* » (1).

« Il carattere sacro, che assume la storia, è un aspetto del carattere d'immanenza, che è proprio del pensiero hegeliano, della sua negazione d'ogni trascendenza ». La filosofia risponde a tutte le domande: « le domande — dice Hegel — a cui la filosofia non risponde, hanno la loro risposta in ciò, che non debbono esser fatte » (2). Perciò la filosofia è anche religione: è l'inveramento della religione.

Il Croce accetta e fa suo tutto questo: « Nella sua dottrina logica — egli scrive — e nel suo effettivo pensare in conformità di essa, è il vigore indomabile, la fecondità inesausta, la persistente giovinezza della filosofia hegeliana, che risaltano più vivaci ai giorni nostri, nel novo rigoglio cui assistiamo di nevrotico misticismo e di poca sincera religiosità; nella nuova barbarie antistorica, che ci ha regalato il positivismo.... Chi sente la dignità dell'uomo, la dignità del pensiero, non può soddisfarsi in altra soluzione dei contrasti e dei dualismi, che non si sia quella dialettica conquistata dal genio di Hegel » (3). Poichè questa dialet-

(1) CROCE, op. cit., pp. 66-67.
(2) Idem, pp. 68-69.
(3) Ivi, p. 69.

Digitized by Google

tica è proprio conquista di Hegel. Prima di lui nessuno: nè Eraclito, nè Plotino, nè il Cusano, nè il Bruno, nè il Boehme, nè Hamann, e neanche Kant, Fichte e Schelling, quantunque, e specialmente questi tre ultimi, possedessero tutti, più o meno, delle dottrine che potevano logicamente condurre alla formulazione recisa della dottrina degli opposti; nessuno prima di Hegel la formulò come lui l'ha formulata, nessuno, sopratutto, l'applicò come lui l'ha applicata; nessuno giunse ad eliminare i dualismi, a restituire alla realtà la sua compattezza, la concretezza risultante dall'*unità nell'opposizione* che è insieme filosofia e religione e storia.

4. — Ancora Hegel e Croce

È naturale che il Croce, volendo criticare e continuare Hegel, sentisse il dover di sottoporre a esame, non la veste esteriore del sistema e neanche, come si erano contentati di fare gli hegeliani fino a lui, ciò che in esso si presenta come accidentale, non connesso essenzialmente con l'organismo vivo delle dottrine del filosofo; ma i principî stessi fondamentali, le idee maestre del sistema. Non — si capisce bene — quelle idee alle quali secondo gli hegeliani, o molti degli hegeliani, aveva fatto capo tutto lo spirito della filosofia, cioè della storia intima del pensiero e che dovevano considerarsi, quindi, come conquista definitiva del travaglio speculativo dei secoli, quale era stato formulato da Cartesio nel *Cogito ergo sum*, riformulato nella *sintesi a priori* kantiana e condotto a piena coscienza di sè nella *dottrina dell'identità* di soggetto e oggetto, di spirito e materia, di Dio e mondo. Erano, per il Croce, conquista definitiva e, perciò, non riesaminabile, l'*immanenza* e l'*universale concreto*, ossia la dottrina della realtà come spirito e dialettica

Digitized by Google

degli opposti; anzi tale conquista da dover servire di criterio della verità di ogni altra dottrina filosofica, anche di Hegel.

Tutto il resto del sistema hegeliano, cioè, non soltanto la veste esteriore, ma anche la struttura intima di esso come svolgimento particolare e personale, o incarnazione concreta delle idee vitali, accennate, era rivedibile, perchè non evidentemente postulato per la conservazione della parte viva e, quindi, non evidentemente implicato in quella come la prova è inchiusa nella tesi e la conseguenza nelle premesse: nessuna evidente esigenza logica lo rendeva sacro, vero, intangibile. Forse, anzi, una accurata libera revisione avrebbe potuto condurre a scorgere contraddizioni o difetti sostanziali intimi in quel sistema, e, perciò, una tale revisione si presentava come una necessità a chi si proponeva di superarlo davvero. Ecco perchè — il Croce — invece di baloccarsi a correggere qualche particolare, p. es. della applicazione della dialettica alla filosofia della natura o alle scienze naturalistiche, e di proporne riordinamenti e correzioni, come avevano fatto, tra gli altri, il Michelet e il Rosenkranz; oppure di restringersi a mettere in rilievo i profondi tratti di verità delle dottrine hegeliane senza sforzarsi nel contempo di scorgere e di rifiutare esplicitamente la parte caduca di esse, come avevano fatto lo Spaventa, il Fischer, lo Stirling, il Caird, fra i principali; invece, d'altra parte, di buttar via come ciarpame il tutto per ripugnanza contro questa o quella dottrina del Maestro (1), — egli si è accinto, ripeto, alla difficile impresa di sottoporre a critica i principî stessi, le parti sostanziali del tutto: il *principio del divenire e quello*

(1) Il Croce stesso, per parecchi anni della sua vita mentale, aveva sentito una forte ripugnanza pel sistema di Hegel. — Cfr.: *Ciò che è vivo*, ecc., p. 78.

Digitized by Google

dell'identità di razionale e reale. Nel 1907 aveva scritto: « Non bisogna esser troppo bonarii e contentarsi di una concessione, che è stata spesso fatta dagli hegeliani di stretta osservanza, e che consiste nell'ammettere che Hegel potè errare ed errò in molte sue affermazioni di materia storica e di scienze naturali e matematiche....; e che perciò tutta questa parte del sistema sia da riesaminare. Ciò che suscita l'avversione per il sistema di Hegel non è già la qualità o la quantità della sua erudizione; sibbene la sua filosofia....: e, giacchè la logica della filosofia fu il campo proprio dell'attività mentale di Hegel, in questa è da presumere che si trovi la causa dell'errore » (1).

Più tardi egli additava nel concetto hegeliano *del divenire*, la fondamentale causa presunta della caducità di parecchie teorie del maestro (2). Vediamo come.

Divenire è progresso. Del progresso si possono dare tre concezioni: quella del *progresso ad finitum*, la opposta del *progresso ad infinitum*, e una terza, la quale, superando la unilateralità delle due prime, concepisce la realtà come progresso dell'*infinito nel finito*, dell'eterno nel temporale.

Il concetto del progresso *finito* è, essenzialmente, quello di « un divenire che sia cominciato nel tempo e termini nel tempo, e che non c'è ragione alcuna perchè dovesse

(1) Op. cit., pp. 78-80.

(2) In: *La Critica*, « Il concetto del divenire e l'hegelismo », a. X, fasc. IV, 1912, pp. 294-310. Ristampato in *Saggio sullo Hegel*, ecc. (Appendice I, p. 140 e sgg.). Cito secondo *La Critica*. Vedremo più tardi come il Croce con quest'articolo ha corretto in parte la sua scoperta del *ciò che è morto* in Hegel, contenuta e sviluppata nel noto libro; allora il torto di Hegel era da lui additato nell'applicazione della dialettica degli opposti alla teoria dei distinti; ora quel torto apparisce come secondario e derivato da torti o errori più fondamentali.

Digitized by Google

cominciare, una volta che deve terminare: di un divenire senza logica necessità (o che suppone un momento d'irrazionalità); di una realtà alla quale il divenire è accidentale, tanto che ha cominciato dall'immobile, e poteva perciò starsene sin dapprima nell'immobile » (1).

Un progresso così concepito ci si presenta con due caratteri ben netti: della *non-necessità* e della *limitazione nel tempo.*

Di fronte a un tale progresso è strettamente applicabile il principio di ragion sufficiente nella sua formulazione speciale di legge della causalità: tutto ciò che è ha la sua ragione di essere; questa ragione o l'ha in sè, come, quindi non distinta dall'essere; o l'ha in un altro e, perciò, come *ontologicamente* distinta dall'essere e, quindi, come causa dell'essere. Ebbene: una realtà, che è *divenire che non diviene sempre,* non ha in sè come realmente *una* con sè la ragione del suo essere-divenire, non *è* dunque il divenire, ma ha il divenire; lo ha da un altro, il quale non diviene, esso, ma È: Dio. Dio altro dalla realtà che diviene, e alla quale il divenire non è necessario, Dio trascendente, — Causa necessaria del divenire, cioè della realtà, la quale è, dunque, effetto contingente.

Se fosse questa la concezione del divenire di Hegel, avrebbe ragione la destra hegeliana con la sua tesi della perfetta conciliabilità dell'idealismo con la trascendenza, anzi, della necessità di ammettere, secondo Hegel, la trascendenza a spiegare la realtà. Non il panteismo ne risulterebbe, ma il teismo: il grande scandalo, la *bête noire* dell'altra frazione hegeliana, la sinistra: e, a detta degli immanentisti, la negazione di una delle più grandi conquiste del pensiero, quale è appunto la riduzione senza residuo di Dio nell'uomo, del trascendente nell'immanente. Ebbene: che nell'Hegel il divenire sia in-

(1) Art. cit., p. 296.

Digitized by Google

teso in senso temporale mi pare fuori dubbio, afferma il Croce. Questa concezione è inchiusa infatti in alcune note dottrine del sistema hegeliano; per Hegel l'arte è un passato, come un passato la religione, le quali sono, perciò, fasi *temporali* del divenire stesso, della realtà che diviene, del progresso; come sono fasi temporali del divenire le diverse categorie, poichè coincidono con le varie fasi della storia che si svolge nel tempo: p. es.: le prime fasi del pensiero ellenico sono le prime categorie della metafisica. Così « è innegabile che nella filosofia hegeliana la storia delle religioni mette capo al cristianesimo « religione assoluta »; la storia dell'arte nell'arte romantica, che si dissolve nella filosofia; quella della filosofia nell'idealismo assoluto, e quella della vita sociale e politica nella raggiunta coscienza della libertà, ossia nel mondo germanico » (1). È vero, quindi, che, secondo Hegel, la storia dovrebbe riputarsi, se non conclusa, certo tale che si concluderà. Al termine della *Filosofia della storia* Hegel aveva scritto: « Fino a questo punto è giunta la coscienza, e questi sono i momenti principali della forma nella quale il principio della libertà si è realizzato, poichè la storia del mondo non è che lo sviluppo della libertà. La filosofia deve ora occuparsi dello splendore dell'idea che si rispecchia nella storia del mondo; il suo interesse è di riconoscere il processo della evoluzione delle idee che si attuano, e precisamente della idea di libertà che esiste solo come coscienza della libertà » (2). Nient'altro resta dunque a fare? È esclusa dunque ogni ulteriore evoluzione? Scrive ancora Hegel: « Fin qui è giunto lo spirito del mondo (der Weltgeist) — cioè ad affermare che « l'idea è la verità e tutta la verità è idea » — ogni grado ha la sua propria forma nel

(1) CROCE, op. cit., p. 294.
(2) Cito dal FISCHER, op. cit., pp. 810-811.

Digitized by Google

vero sistema della filosofia: niente è andato perduto, tutti i principî sono conservati, poichè l'*ultima filosofia è la totalità delle forme.* Questa idea concreta è il risultato dei travagli dello spirito attraverso quasi duemila cinquecent'anni del suo serio lavoro di rendersi oggettivo a se stesso, di conoscersi: *tantum molis erat, se ipsam cognoscere mentem* » (1). E poi? Se l'*ultima filosofia* (la sua) *è la totalità delle forme*, sarà l'ultima davvero: con essa deve chiudersi ed esaurirsi la storia del pensiero, cioè, per Hegel, la storia *tout court.*

E il divenire o il progresso è, dunque, essenzialmente finito. « Il concetto del divenire, o il divenire ideale nell'Hegel e negli hegeliani, è un *progressus ad finitum*: un divenire che, movendo dall'essere puro che non è intelligibile, procede all'idea, che è più che intelligibile: movendo dalla natura o dalla coscienza sensibile va fino allo spirito assoluto, e nello stesso spirito assoluto percorre tre fasi per giungere alla filosofia, dove s'arresta » (2). Scrive Hegel: « Questo concetto della filosofia è l'idea che *pensa se stessa*, la verità che sa, la logicità, col significato che essa è l'università *convalidata* dal contenuto concreto come dalla sua realtà » (3). Il Rensi commenta: « Con ciò lo Spirito ha raggiunto lo stadio di Spirito Assoluto. Esso è divenuto nel pensiero religioso e filosofico l'essenza del tutto, che tesse l'eterna trama della sua vita cosciente nell'organo di una coscienza particolare, per contemplare adorare godere, nella contemplazione e nell'adorazione, eternamente se stessa: cioè è Dio » (4). E va bene.

(1) Cito dal FISCHER, *Hegel*, parte II, p. 1152.
(2) CROCE, op. cit., p. 297.
(3) *Enciclopedia*, trad. it., par. 574, p. 510.
(4) Prefazione alla traduz. dell'opera del HIBBEN, *La Logica di Hegel*, Bocca, 1910, p. XXXVIII.

Digitized by Google

Ma a questo commento si possono fare delle osservazioni. Se lo Spirito raggiunto che abbia lo stadio dello spirito assoluto, non diviene più ed è pura contemplazione, adorazione, godimento, dunque il divenire non gli è necessario, dunque non è eterno: il divenire come ha una fine, così ha avuto principio: dunque è *effetto* e distinto ontologicamente dalla Causa, la quale, perciò, non è divenire, non tesse, quindi, « l'eterna trama della sua vita », ecc.: *È* e non diviene. Non dunque, ripeto, l'immanenza del panteismo evolutivo, ma la trascendenza del teismo.

Scrive un hegeliano ortodosso: « La filosofia, essendosi ormai realizzata storicamente (nell'idealismo assoluto), *ha la storia in sè.* Appunto perciò si è affrancata dalla storia, ossia non si aspetta più altro da lei.... L'idealismo assoluto, raccogliendo e dissolvendo in sè l'intera storia della filosofia, ne è così il *punto fermo e finale* » (1). E ancora: « La dialettica non è affatto la stessa, da un capo all'altro della Logica, ma essa stessa, che è il movimento, si muove; ed il suo muoversi avendo un termine *ad quem*, questo è dove il movimento dialettico cessa. Ora *il cessare del movimento dialettico non ha antitesi dialettica.* La logica speculativa, come per l'Aristotele il mondo, è essenzialmente *finita* » (2). Osservo: se il movimento della dialettica cessa, non è, dunque, — come afferma il Moni — essa *il movimento*, ma *ha* movimento e lo ha da un motore immobile, precisamente come il *finito mondo* di Aristotele. Anche il Croce osserva: « Il termine *ad quem*, il punto d'arrivo del processo dialettico o del divenire ideale, lo svolgimento che cessa di svolgersi, vanifica sè stesso e la realtà tutta: lo spirito che è dialettica,

(1) ARTURO MONI, *La dialettica positiva ossia il concetto del divenire*, citato dal Croce in: *Critica*, l. cit., p. 295.

(2) CROCE, op. cit., p. 298.

Digitized by Google

raggiunto il termine della dialettica, non è più dialettica, epperò neppure spirito: è il nulla assoluto. Lo spirito si svolge faticosamente per arrivare alla filosofia; e, ivi pervenuto, che cosa farà? Instaurerà la beatitudine e il paradiso, risponderanno gli hegeliani » (1). E non risponderebbero bene. Lo spirito, che è divenire, quando non è più divenire, non esisterà più. Se esiste ancora oltre la dialettica, fuori della dialettica del divenire, è segno che esso è, non divenire, ma *essere* e che ciò che diviene non è tutt'uno con la vera realtà, col vero Spirito, con l'Assoluto Spirito, dal momento che la vera eterna essenza dell'Assoluto è di Essere. Il quale *trascende*, quindi, il mondo del divenire, come Causa di esso, altra da esso: è Dio, il Dio del teismo. Ha quindi ragione il Rensi: « Sarebbe un errore ritenere che questo Spirito Assoluto o Dio non esistesse se non in quanto fatto proprio, realizzato, incarnato in uno spirito particolare, e in questo immedesimato; che esso esistesse, insomma, solo come Dio immanente e non come Dio trascendente » (2). Come ha ragione affermando che « credere questo sarebbe scoronare il sistema di Hegel, toglierne via il culmine, dar di frego all'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*, in cui il sistema hegeliano tocca il suo acume ».

L'ultimo paragrafo suona, tra l'altro: « *La ragione che sa se stessa*, l'assolutamente universale.... si dualizza in *spirito* e *natura*, fa di quello il presupposto come processo dell'attività *soggettiva* dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea che è *in sè* ed oggettivamente. L'*autogiudizio* dell'idea nelle due apparenze determina queste come le *sue* manifestazioni (manifestazioni della ragione che sa se stessa).... L'idea eterna in sè e per sè, si attua, si pro-

(1) Ivi.
(2) Op. cit., pp. XXXVII-XXXIX.

Digitized by Google

duce e gode se stessa eternamente, come spirito assoluto ». Il Rensi commenta ancora: « Non è quindi possibile equivocare. Per Hegel, l'esistenza prima, vera, suprema, di cui quella dello Spirito e della Natura sono le due apparenze, è l'esistenza della « ragione che sa se stessa », dell'Autocoscienza assoluta, cioè di Dio.... La verità si manifesta progressivamente nel tempo....; *ma essa stessa è affrancata dal divenire perchè contiene la ragione di questo* » (1).

Osservo ancora: se la Verità non diviene, dunque ciò che diviene, la Natura e lo Spirito, non si possono neanche chiamare manifestazioni della Verità, se non in senso largo, in quanto, cioè, sono a noi dei gradini per giungere all'affermazione della Verità assoluta. Il *divenire* finito suppone l'*Essere* infinito, il quale, come negazione del divenire, non può manifestarsi sotto le forme del divenire. Il divenire *finito* è effetto, il quale non può esistere nella Causa formalmente, ma solo eminentemente, cioè appunto come negazione di sè. Quindi in questo senso si devono intendere le parole di Hegel, perchè a questa interpretazione unica porta il suo concetto del progresso finito. L'Essere non può dualizzarsi nello spirito e nella natura che divengono, perchè esso nella sua essenza non è che essere: la dialettica non gli è essenziale, dal momento che essa può cessare e cessa nel supremo fastigio dello sviluppo; e, se non gli è essenziale, non è in esso, perchè negherebbe ciò che ad esso è essenziale: l'essere. Scrive un altro hegeliano: « L'Idea Assoluta non esaurisce in nessun modo se stessa, nè smarrisce se stessa nella sua rivelazione di sè come natura e come mente. La ragione suprema, l'Idea Assoluta, Dio, è in tutte le sue opere e nel mezzo di esse, eppure le trascende. Ciò è espresso senza possibilità di equivoci da Hegel nella *Grande Logica* come

(1) Ivi, p. XXXIX.

Digitized by Google

segue: " Il contenuto della *Logica* è la rivelazione di Dio quale Egli è nella Sua eterna essenza prima che il mondo sia formato, o che uno spirito finito pervenga all'essere „ » (1).

Dunque: se Dio esiste nella sua eterna essenza prima che il mondo sia formato, ecc., non appartiene di necessità, allo Spirito Assoluto, a Dio, di rivelarsi come spirito e come natura, poichè ciò non Gli è essenziale; quindi il suo rivelarsi sarà libero creare; non solo Egli non resta assorbito nella rivelazione di sè, ma lo spirito e la natura non saranno affatto rivelazione di Dio, se non in senso improprio, come libera manifestazione creatrice nel significato teistico-cristiano dell'espressione.

Con la trascendenza di Dio, Hegel insegna anche la personalità di Lui, anzi ne esagera il concetto, tanto da diminuire quello della personalità umana. « La sicurezza del concetto di personalità umana deve trovarsi soltanto nella personalità di Dio, che è base di tutto e tutto comprende. Non che l'individualità venga soppressa nella universalità di Dio, panteisticamente; essa è conservata in uno stato superiore di essere e di esistenza; ed Hegel ha cura di respingere col più grande vigore dal suo sistema la imputazione di inquinamento panteistico » (2). Tutt'al più, qua e là si potrebbe trovare il panenteismo. — E con la individualità Hegel insegna in termini panenteistici la libertà e l'immortalità umana. Lo spirito dell'uomo, per lui, non è soltanto il rapido raggio del sole centrale che sarà poi riassorbito nella luce primeva. Al contrario, Hegel nella sua *Filosofia della natura* e nella sua *Filosofia dello spirito* si sforza di basare queste manifestazioni dell'essere sopra fondamenti sostanziali. « Poichè

(1) HIBBEN, op. cit., p. 256.
(2) Idem, p. 223.

Digitized by Google

l'Idea Assoluta è essenzialmente un'attività e lo spirito umano partecipa (senza identificarsi con essa) della natura stessa di questa Idea, la libertà di esso è con ciò assicurata, e insieme con la libertà, la immortalità » (1). Tutto questo deriva, del resto, logicamente dal concetto della trascendenza di Dio, come Essere-causa degli esseri che mutano, i quali, non essendo unificati e assorbiti in Lui, conservano distinto il loro centro di riferimento limitato pur nei rapporti essenziali che hanno o possono avere tra loro, e partecipano della immortalità nella misura della loro spiritualità; così come la trascendenza di Dio deve derivare logicamente dal porre un termine al divenire, qualunque possa essere questo termine e per quanto si voglia differirlo col prolungarne il corso storico, poichè porre un termine è affermare implicitamente che al divenire non è essenziale di divenire, che non ha, dunque, in sè la sua ragione d'essere, che è effetto contingente. A buon diritto il Croce può considerare questo, dal suo punto di vista dell'assoluta immanenza, come il capitale errore filosofico di Hegel. — Nel divenire concepito come *progressus ad finitum*, il Croce vede la fonte di un'altra accusa fatta a Hegel, accanto a quella di aver insegnato la fine della storia o dello sviluppo: l'*hegelismo deifica la forza*. Perchè? Secondo Hegel la considerazione filosofica della storia vede in essa un piano razionale da attuarsi e attuato, una rivelazione di Dio sotto la forma di spirito del mondo, che si sviluppa nell'umanità e nei popoli.

Perciò la filosofia della storia è *una teodicea*. Essa si muove in un piano più alto di quello proprio della moralità: in essa si trovano *die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen*, gli Eroi, gli esecutori della volontà dello spirito e, come tali, « non giudicabili dal punto di vista inferiore della

(1) Cfr. HIBBEN, op. cit., p. 257.

Digitized by Google

morale ». Per Hegel i biasimatori di questi *Männer der Welt*, ai quali si fa rimprovero di essere stati avidi di gloria e di dominio, conculcatori del diritto delle genti, sfruttatori dei beni materiali e spirituali degli individui e dei popoli per attuare un loro piano ambizioso di potere; — questi critici maestri di scuola, che trattano da uomini immorali un Giulio Cesare, un Alessandro il Grande, i quali operavano cose strabilianti sotto l'impulso di focose passioni, somigliano a Tersite che, in Omero, critica le gesta dei Re (1).

Il Croce vede, a ragione, in questi eroi i precursori o i padri dei superuomini nietzschiani, per i quali « la vecchia superstizione democratica degli armenti umani, l'antitesi del bene e del male e la legge del dovere e dell'obbedienza non hanno sanzione di sorta, non hanno valore alcuno ».

Il Croce, che aveva veduto un influsso teologico, specialmente teistico-cristiano, nella concezione hegeliana della storia come progresso al finito, vede lo stesso influsso anche « in questa superiorità della storia alla morale, in questa adorazione del fatto....: è qui come un qualcosa di contingente e d'irrazionale che trovi la sua ragione soltanto in una volontà e in un essere trascendenti ». « C'è — scrive ancora, con imprecisione di linguaggio teologico, il Croce — nelle pagine dell'Hegel che si riferiscono ai grandi uomini, come una risonanza del Vecchio Testamento, un ricordo di Geova e dei delitti che esso comanda e che, comandati da lui, non sono delitti, perchè superiori alla morale che è cosa umana » (2). Io non credo affatto che a un influsso diretto del teismo si debba attribuire, principalmente, la dottrina della superiorità della storia sulla morale: questa risulta da un altro prin-

(1) Cfr. FISCHER, op. cit., vol. II, pp. 743-744.
(2) Art. cit., pp. 300-301.

Digitized by Google

cipio hegeliano, della *identità*, cioè, *di razionale e reale.* Ma indirettamente il teismo ha influito di certo. Ammesso Dio come trascendente e causa suprema, ammesso che il reale mondano o il divenire non è eterno e, quindi, neanche necessario, è giocoforza tirare la conclusione che, se il reale è il razionale, non può essere tale che per disposizione di Dio, per volontà libera di Dio, dal quale la realtà dipende nella sua esistenza e nella sua attività.

Il teismo sta, così, alla base di tutto il sistema hegeliano. E questo avevano veduto e vedono molti e illustri hegeliani. Certo, non sempre la trascendenza che questi scorgono in Hegel è quella del teismo: spesso è semplicemente quella del panenteismo. A torto però, crediamo, per le ragioni sviluppate sopra. Ad ogni modo, per una gran parte degli hegeliani non italiani, la trascendenza di Dio è una delle tesi fondamentali, se non la fondamentale, del sistema, il punto d'arrivo, anzi, di tutta la speculazione filosofica. E il Croce, con la sua critica del divenire hegeliano, porta e illustra, come si vede, un argomento di fondamentale importanza per quella tesi e, nello stesso tempo, contro di essa prende posizione recisa. Egli per isgombrarsi il terreno, rigetta anzitutto l'altra concezione del divenire, la concezione del *progresso ad infinitum* « dell'infinito progressivo approssimarsi della scienza alla verità », o il così detto « progressismo », secondo il quale il divenire, specialmente il divenire umano, non ha termine, perchè è infinita la perfettibilità del reale, senza limiti quella della mente. — Da molti è additato proprio Hegel come il formulatore più energico di tale teoria. In Hegel — si dice — il progresso infinito della ragione è il punto centrale del sistema, perchè l'Assoluto hegeliano, che diventa da sè tutto il reale, non è in sè che un infinito processo svolgentesi con dialettica necessità in forme sempre più perfette, bensì, ma non mai del tutto perfette: *immer volkommener,*

Digitized by Google

aber niemals volkommen (1). Che non sia questa la dottrina di Hegel, s'è veduto, e che questa non si possa restaurare come correzione di quella hegeliana non è difficile vedere. « Il progresso all'infinito, non raggiungendo mai il suo termine, non è progresso; nè il concetto di approssimazione deve ingannarci, perchè, quanto può essere utile nelle scienze della quantità, altrettanto è vano e vuoto in quelle della qualità » (2). Se, nel progresso, ogni stadio, ogni fase è quello che è, cioè ripete tutto il suo valore dal rapporto che ha, non solo con lo stadio e con gli stadi o fasi antecedenti, ma anche con le seguenti; se queste seguenti — o anche una sola di esse — si perdono nell'indefinito e non sono conoscibili e sono, quindi, irraggiungibili, tutte le fasi antecedenti si svalutano, perchè tutte rimangono sconosciute: il progresso non esiste perchè soltanto per ironia si potrebbe chiamare « approssimazione alla Verità » il non approssimarsi mai alla Verità. « Che cosa importa che il dolce pomo e la fresca acqua si approssimino più o meno alle labbra di Tantalo, se non le toccano mai in guisa che egli possa cibarsi e bere? » (3).

La vera concezione del progresso consiste nella fusione dei due. « Il vero concetto del progresso deve adempiere insieme alle due opposte condizioni, di un raggiungimento ad ogni istante del vero e del bene, e di una messa in dubbio a ogni nuovo istante senza perdere ciò che si è raggiunto; di una perpetua soluzione e di un perpetuo rinascente problema per una nuova soluzione: deve evitare le due opposte unilateralità di un fine bello e raggiunto e di un fine irraggiungibile, del *progressus ad finitum* e del *progressus ad*

(1) HAGEMANN, *Logik u. Noetik*, p. 216.
(2) Art. cit., p. 302.
(3) Ivi.

Digitized by Google

infinitum. Il simbolo dell'umanità non è nè Dio nè l'uomo, ma il Dio-uomo, il Cristo che è l'eterno nel temporale e il temporale nell'eterno » (1).

Si potrebbe dire che la nostra cognizione è sistema sempre chiuso e sempre aperto; è sempre l'Unità nella Totalità e la Totalità nell'Unità: e si potrebbe dir ciò, senza negare la trascendenza. Naturalmente il Croce la nega: per lui la cognizione vera è Dio nell'uomo: tutta la realtà, senza residuo di trascendenza in ogni atto concettuale. Perciò nel senso immanentistico si devono intendere le parole che seguono e che potrebbero essere vere anche per chi, come noi, non accetta l'immanenza: « In ogni istante noi possediamo nell'atto del pensiero tutta la verità, perchè in ogni affermazione di verità, per piccola e particolare che si dica, è la verità: e in ogni istante quella verità si cangia in volontà e natura, e cioè in nuovo problema del pensiero.... La verità non si potrebbe cercarla se non fosse in qualche modo conosciuta, epperò posseduta; e non si può possedere se non cercandola » (2). « Cerchiamo — diceva S. Agostino — come cercano coloro che devono trovare, e troviamo come trovano quelli che devono cercare ancora; poichè è detto: l'*uomo che è giunto al termine non fa che cominciare* ». Perciò si capisce come la verità o — direbbe il Rosmini — la verità tutta intera che esclude ogni errore ed ogni difetto, si trovi in tutti i sistemi, purchè siano sistemi davvero, e non si sia fermata in nessuno: anzi in tutte le cognizioni e non si fermi in nessuna: la verità — ripeto — è sistema sempre chiuso e sempre aperto: nè con S. Tommaso, nè con Cartesio, nè con Hegel il sistema è chiuso definitivamente. « Il razionale — scrive ancora il Croce — è ad ogni istante assorbito tutto

(1) p. 303.
(2) Art. cit., p. 303.

Digitized by Google

nel reale, l'infinito nel finito » — la Totalità nell'Unità, direbbe il Rosmini; il quale, naturalmente, con questa sua concezione non sente affatto il bisogno di negare la trascendenza.

Il Croce interpreta, dunque, il divenire temporale di Hegel in senso ideale; anzi crede che, forse, nel pensiero stesso di Hegel al significato temporale s'intrecci quello ideale. E osserva: « Per far questo bisogna non confondere il divenire ideale col divenire *astratto* e *irreale*, un mero schematismo del divenire, che non ha forza alcuna nei fatti che in quello schema vengono disposti » (1): tale è, per es., la filosofia della natura e anche la filosofia della storia e tutte quelle serie di triadi, onde è tessuta la forma esteriore del pensiero hegeliano. « Il vero divenire ideale non è qualcosa d'indifferente o di divergente rispetto al divenire reale, ma è l'intelligenza del divenire reale....; fuori del divenire ideale non rimane già quello reale, ma soltanto il temporale, cioè il tempo aritmetico, che è una costruzione dell'intelletto astratto: l'eternità e il tempo reale coincidono, poichè in ogni attimo è l'eterno e l'eterno è un attimo » (2).

Il che apparirà anche meglio dalla interpretazione crociana dell'altro principio hegeliano: l'*identità di razionale e reale*. Scrive Hegel: « L'idea come unità dell'idea soggettiva e oggettiva, è il concetto dell'idea, del quale l'idea come tale è oggetto e verso cui essa sta come obbietto, *un obbietto nel quale si sono riunite tutte le determinazioni* » (3).

Anzi: l'Idea Assoluta — ultimo termine del processo dialettico — è l'unità così dell'idea teoretica che considera il mondo com'è, come dell'idea pratica, della volontà, che si

(1) Ivi, p. 297.

(2) Art. cit., p. 297.

(3) *Enciclopedia* (trad. Croce), par. 436, p. 192. La sottolineatura ultima è mia.

Digitized by Google

sforza di fare il mondo come dovrebbe essere: dell'idea ontologica e della deontologica: l'unità di tutta la cognizione e di tutta la vita, poichè anche la vita è determinazione di essa.

Comprende, quindi, tutti senza eccezione i momenti che entrano nell'evoluzione dell'idea, cioè, tutti affatto i momenti, poichè non si dà evoluzione che dell'idea. Se la vita si considera semplicemente come essere immediato, l'idea appare *an sich*, cioè allo stato implicito; nel conoscere appare *für sich*: in esso l'idea è semplicemente cosciente di se stessa. L'idea assoluta comprende i due momenti ed è *an sich und für sich*: contiene esplicitamente e coscientemente se stessa e il tutto. Ogni movimento dello sviluppo è nient'altro che determinazione dell'idea: l'Idea è il compimento di tutta l'evoluzione. Ma compimento che sta così al principio come nelle varie fasi dello sviluppo, poichè tutto è sua determinazione, fasi o stadio verso l'Assoluta Unità (1). « Questa unità — scrive ancora Hegel — è perciò la *verità Assoluta e intera*, l'idea che pensa se stessa, e che qui è idea pensante, idea logica » (2). Cioè: essa è la cognizione della cognizione e tutto è cognizione, perchè tutto è modo dell'idea. Ancora: « L'*idea assoluta* è per sè la *pura forma* del concetto, che intuisce *il suo contenuto* come se stessa. Essa è *contenuto a sè* in quanto è il distinguere ideale di se stessa da sè; e l'una delle cose distinte è l'identità con se stessa, nella quale però è contenuta la totalità della forma come sistema delle determinazioni del contenuto. Questo contenuto è il sistema della *logicità*. Come forma qui all'idea non resta altro che il *metodo* di questo contenuto: — cioè sapere in modo determinato il valore dei suoi momenti ». « Si capisce che il metodo, in questo modo, non è forma esterna; ma è l'anima

(1) Cfr. HIBBEN, op. cit., pp. 249-252.
(2) Ivi, p. 193.

Digitized by Google

e il concetto del contenuto, dal quale esso è distinto solo in quanto i momenti del *concetto*, anche in *loro stessi*, vengono ad apparire nella loro *determinatezza* come totalità del concetto. Poichè questa determinatezza, o il contenuto, si riconduce con la forma all'idea, questa si presenta come totalità *sistematica*, la quale è solo *una idea*, i cui particolari momenti altrettanto sono in sè gli stessi, quanto, per mezzo della dialettica del concetto, producono il semplice esser per sè dell'idea ».

« La scienza si chiude a questo modo: *col concepire il concetto di se stessa, come della pura idea, per la quale l'idea è* » (1). E, si sa, la scienza che si chiude a questo modo è la filosofia: « il concetto della filosofia è l'*Idea che pensa se stessa*, la verità che sa la logicità, col significato che essa è l'universalità *convalidata* dal contenuto concreto come dalla sua realtà. La scienza è, per tal guisa, tornata nel suo cominciamento: e la logicità è il suo risultato come *spiritualità*: dal giudizio presupponente in cui il concetto era solo *in sè* e il cominciamento alcunchè di immediato, e quindi dall'*apparenza*, che aveva colà la spiritualità, si è elevata al suo principio come a suo elemento » (2). Cioè: tanto l'idea come soggettività pura e astratta quanto la natura come oggettività sono momenti del processo dialettico del mondo, attraverso il quale l'idea si eleva con sempre nuove mediazioni o affermazioni-negazioni alla piena coscienza di sè, alla intelligenza assoluta. Nella mediazione sempre rinnovantesi e progressiva dell'Idea con se stessa, fino al ritorno dialettico dell'*essere* (punto d'incominciamento) all'*autocoscienza* (mèta suprema), si attua la razionalità dell'assoluto: *il reale è razionale, il ra-*

(1) *Enciclopedia*, par. 297, pp. 193 e 243, pp. 195-196. L'ultima sottolineatura è mia.

(2) Op. cit., par. 574, p. 510.

Digitized by Google

zionale è reale. È evidente, in questa concezione, l'interiorità, anzi l'identità della logica o della scienza e del metodo, con l'Idea e col reale; sono la forma stessa del reale, « è la stessa idea in quanto prende coscienza di sè ». Quindi tutte le forme del sapere, anche il sapere volgare, sono gradi dell'inverarsi dell'idea, attività logica dell'Idea verso la piena conquista dell'idea nell'Autocoscienza; sono fasi della costruzione della realtà come razionalità, e, quindi, esse stesse non sono che forme della razionalità del tutto. Per questo appunto la filosofia è il punto d'arrivo di ogni produzione dell'idea, o dello Spirito che è solo idea; e per questo le scienze, le arti, le religioni non sono che pseudo-filosofie, momenti inferiori della logica dell'assoluto; sono sforzi progressivi dell'essere verso la consapevolezza della propria verità, verso il compimento del disegno mondiale, a cui collabora ogni generazione attraverso disarmonie di lotte e di errori a cui ci guida l'astuzia della Ragione: *die List der Vernunft* (1).

Ha scritto Hegel: « *L'assoluto è lo spirito*: questa è la più alta definizione dell'assoluto. Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto: tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza; solo questo impulso spiega la storia del mondo » (2). Si capisce, così, come Filosofia e Storia non siano che due aspetti d'una medesima cosa: questa è la filo-

(1) Cfr. BALBINO GIULIANO, *Il Torto di Hegel*, p. 10, Roma, Libreria Ed. Rom., 1912. È un ottimo opuscolo di critica, in parte, del vol. del Croce, *Ciò che è vivo*, ecc. Dimostra con grande chiarezza e forza che il torto di Hegel non è, come voleva il Croce, l'applicazione della dialettica degli opposti alla teoria dei distinti, ma proprio l'*identificazione di reale e razionale.* Per questo cito lui.

(2) *Enciclopedia*, par. 384, p. 337.

Digitized by Google

sofia che si concreta gradatamente nella vita dell'umanità, quella è la storia dialetticamente pensata.

Ecco il panlogismo. Tutta la realtà è costretta nella forma della logicità: tutto ha valore *solo* in quanto è stadio verso l'idea assoluta o verso la filosofia. « Se il reale è razionale, — dice Balbino Giuliano — dovunque è realtà è anche verità; l'errore non è altro che verità ancora incompleta ed inesplicata: la storia degli errori è la storia ideale della verità ». E d'altra parte, « le verità particolari non possono essere che errori visti dalla altezza della verità universale; relativo è necessariamente un errore di fronte all'assoluta ragione ». « Se l'assoluto è pensiero puro, se il processo dialettico è processo di autoripensamento del reale, se il culmine di questo autoripensamento è l'attività filosofica, ogni altra attività, che esprime in grado inferiore la razionalità del reale, non potrà produrre che forme provvisorie ed erronee, conati filosofici, le cui contraddizioni si debbono comporre in quella che è supremo prodotto dello spirito: la filosofia. L'arte, la storia, le scienze positive per conseguenza sono soltanto visioni parziali di una verità non ancora universale e concreta » (1). Perciò *tutto*, tutto senza eccezione, doveva venir dialettizzato, se la dialettica è la forma unica intima di *tutto* il processo del divenire come movimento unico verso la filosofia o la idea assoluta. Se tutto il reale è il razionale, tutte le forme del sapere sono o filosofia o sottofilosofie: il metodo dovrà essere quello filosofico, la forma di esso la dialettica. Questo domanda il *panlogismo*; e panlogismo, come l'ha battezzato un discepolo di Hegel, Jon Ed. Erdmann, è il vero nome caratterizzante questo sistema. Lo si chiami pure, se si vuole, « filosofia dello spirito » come l'ha qualificato il Rosenkranz, purchè si concepisca lo

(1) Op. cit., p. 34.

Digitized by Google

spirito come logicità, e nient'altro che logicità. — Anche il Croce, *ora*, vede, come si è detto, nel panlogismo un'altra fonte degli errori di Hegel. « Dal porre come termine (del divenire) la filosofia, consegue il cosidetto panlogismo. Certamente Hegel non intese negare nè la natura nè la volontà nè la storia nè la fantasia nè il sentimento nè la scienza empirica e matematica.... Ma giacchè questi concetti sono, per lui, tutti come gradi inferiori e successive approssimazioni alla filosofia, come abbozzi di filosofia, è ineluttabile la tendenza a riconoscere realtà a questa sola, nella sua astrattezza. Tendenza che si mostra nello sforzato filosofizzamento delle categorie empiriche delle scienze naturali (classi, forze) e delle partizioni empiriche (epoche, popoli) della storia, nella concezione del linguaggio come logica e dell'arte come filosofia imperfetta.... L'arte, secondo lui, presenta la realtà frazionata in immagini singole, la religione unifica a suo modo, la filosofia unifica nella forma del pensiero: è evidente che l'arte col suo frazionamento, del pari che la religione con la sua immaginosa unità, non possa più reggere innanzi alla filosofia che ha posto l'unità vera. Il panlogismo giunge al segno che la dialettica della realtà e la dialettica del filosofo che costruisce la filosofia sono confuse in una » (1). Di qui il fatto (che è anche riprova) che Hegel concepisce le varie storie dello stato, della religione, dell'arte, della filosofia, come sostanzialmente storia unica, poichè hanno il medesimo contenuto: la filosofia. « La storia dello stato è la storia della coscienza della libertà, e la storia dell'arte è quella della conquista dell'interiorità, come la storia della filosofia è la conquista dell'idea » (2). Di qui anche l'altro fatto, che Hegel pone come ideale o fine della vita umana la *contemplazione*.

(1) Art. cit., p. 299.
(2) Ivi, pp. 299-300.

Digitized by Google

La sfera dell'attività pratica è inferiore, nel suo sistema, alla sfera dell'arte, della religione e della filosofia; è lo spirito oggettivo, inferiore allo spirito assoluto (1).

Quell'inferiore è, senza dubbio, il punto di passaggio all'assoluto; ma effettuato il passaggio a che cosa serve più il ponte? Giunti al sopramondo che cosa vale più il mondo (2)? Ecco la pratica concepita come mezzo alla vita contemplativa. Il Croce, per costruire la sua *Filosofia dello Spirito*, nella quale tutte le forme della vita permangono come attività indistruttibili dello spirito, dovrà dare un altro significato al principio dell'identità di reale e razionale e respingere tutti gli errori derivati dalla concezione hegeliana di quel principio. Possiamo dir fin d'ora che il Croce, in rapporto

(1) Contro la celebre triade dello Spirito assoluto (Arte — Religione — Filosofia) con la quale si chiude la filosofia dello Spirito e con essa anche il sistema filosofico hegeliano, il Croce osserva: « Una sfera dello spirito assoluto, distinta e superiore a quella dello spirito oggettivo o pratico, è un'escogitazione suggerita da motivi trascendenti e ascetici: è il primato della vita contemplativa, e la beatitudine, riposta nella visione di Dio, è l'affrancamento dalla dura vita reale del conoscere e del fare (cfr. *Enciclopedia*, paragrafo 386), e via discorrendo. Niente di meno nuovo di questa parte della filosofia hegeliana, che pure alcuni considerano come la più fulgida gemma del sistema. E niente di più contrario alle migliori tendenze del sistema stesso antimistico, antiascetico, anticontemplativo, affiatato con la pratica, rassegnato anzi orgoglioso dei dolori e delle contradizioni dell'esistenza. È accaduto perciò che la sfera dello spirito assoluto abbia formato la predilezione di quelli tra gli scolari dello Hegel, che erano più inclini a interpretare e svolgere la filosofia del maestro in senso tradizionale, platonico, teistico o simile ». — *Noterelle di critica hegeliana*, IV, « La triade dello spirito assoluto », in: *Saggio sullo Hegel*, pp. 207-8.

(2) *Il concetto del divenire*, ecc., op. cit., p. 300.

Digitized by Google

a Hegel, è tutto qui: *correzione del principio del divenire e del principio dell'identità di reale e razionale.*

NOTA

Guido De Ruggiero ha consacrato alcune pagine della sua ottima storia della *Filosofia contemporanea* (2ª ed., vol II, Appendice, pp. 208-213) all'esame del mio pensiero filosofico, quale si è venuto spiegando nei miei scritti sulla filosofia del Croce.

Pur dissentendo dall'egregio storico su parecchi punti della sua critica, del resto assai benevola, mi limito a rilevare quella delle sue osservazioni, che mi sembra la meno accettabile.

Il De Ruggiero scrive: « Fra il 1912 e il 1914, egli (il Chiocchetti) aveva pubblicato una serie di articoli su quella filosofia (di B. Croce), nella Rivista del Gemelli, facendo precedere all'esame del pensiero crociano un lungo *excursus* storico sulla speculazione tedesca che ne costituisce il fondamento ». E continua: « Il piano storico del lavoro era sbagliato, in quanto che la genesi del pensiero del Croce si spiega rimontando, non la corrente centrale metafisica Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Spaventa, ma una corrente laterale, che ha per suoi estremi Vico e De Sanctis » (p. 210).

Orbene che la formazione del pensiero crociano sia avvenuta, nei suoi elementi essenziali, secondo questa corrente laterale, è fuori dubbio per chi ha letto il *Contributo alla critica di me stesso* del pensatore abruzzese. Ed è vero che, come scrive il De Ruggiero, « l'interessamento del Croce per le grandi filosofie tedesche interviene in un secondo momento, come per meglio intonare, storicamente, un pensiero già in gran parte formato per via diversa » (ivi).

Tutto bene. Ma non era mia intenzione di fare la storia della formazione spirituale di B. Croce, bensì quella di mettere in luce i rapporti che ha e vuole avere il pensiero filosofico *già formato* del Croce con la grande filosofia classica. Non mi occupo del filosofo che si forma, ma della filosofia, e specialmente della filosofia come dottrina della assoluta immanenza, che, nelle opere crociane, si afferma decisamente con la critica del residuo di trascendenza che

Digitized by Google

troviamo nelle filosofie di quella che il Croce chiama « corrente teologica », che va da Kant allo Spaventa.

La filosofia di B. Croce è sopratutto una energica, geniale presa di posizione di fronte alle filosofie classiche dell'idealismo postkantiano. Bene ha scritto, in un altro punto della sua opera, il De Ruggiero: « La linea classica della metafisica italiana è ripresa dallo Spaventa, che promuove l'indirizzo della filosofia giobertiana con quella più chiara coscienza della sua vera natura, che poteva esser data dalla nuova cultura hegeliana. Con lui comincia implicitamente il processo dissolutivo della filosofia di Hegel, che è in pari tempo costitutivo di una nuova metafisica, che mira a svolgere nella sua purezza la potenza umana della realtà, l'apriori kantiano, negando nel modo più reciso ogni trascendenza. *Le tappe* (mi permetto di sottolineare) *di questo cammino sono segnate dal Croce e dal Gentile*; con essi, gli sforzi della filosofia italiana convergono alla stessa mèta di quelli della filosofia europea, verso una dottrina dell'assoluta immanenza » (vol. II, p. 173). Ebbene: non è forse il mio lungo *excursus* storico, criticato dal De Ruggiero, proprio la illustrazione delle varie tappe di questo cammino? E, se una delle tappe è segnata dalla filosofia di B. Croce, questa si riattacca, dunque, alle filosofie della corrente teologica, che va da Kant allo Spaventa, e le continua.

È vero; una parte della *Filosofia dello Spirito*, l'*Estetica*, rivela rapporti speciali, non colla filosofia classica dell'idealismo postkantiano, ma col pensiero del Vico e del De Sanctis; e io non ho mancato di rilevarlo a suo luogo, come, in altri luoghi, ho accennato al vichianismo del Croce, cioè della filosofia crociana. Di questa, soltanto di questa ho voluto occuparmi nel mio lavoro: la formazione spirituale del filosofo Benedetto Croce, così interessante sotto ogni rispetto, l'ho lasciata a' suoi biografi; io mi sono limitato a esporre concetti e rapporti storici di concetti, escludendo i fatti personali. E prego di tenerne conto.

Digitized by Google

II

Il sistema dello spirito

1. — Lo spirito come nesso di distinti e di opposti

La realtà è spirito: tutto il reale è spirituale. Ma che cos'è lo spirito? Il Logo, la Ragione, l'Idea — afferma Hegel. La legge della Realtà è la legge dell'Idea, la quale tutto comprende ed è costitutiva della totalità di ogni essere. Tutto, dal minerale al pensiero, è determinazione dell'idea, che è l'unità, il termine *a quo* e il termine *ad quem* di tutte le forme dell'esistenza, di tutti i momenti o gradi della realtà, che essa percorre, creando: unità che « chiude in sè tutta la differenza delle forme, tutta la relativa opposizione dei gradi, che sono i momenti, le forme, i gradi della sua vita tutta quanta » — come è stato detto. — Non è, l'Idea, questa o quella forma dell'esistenza, non è neanche tutte le forme che l'esistenza ha assunto nel passato e assume nel presente, ma è l'unità di tutte le forme possibili che essa pone o crea nel suo divenire, per le quali essa procede affermando e svolgendo concretamente la sua vita, in una perpetua autorivelazione creatrice. E come l'Idea si svolge e si rivela? Come attività tetica, antitetica e sintetica, cioè come dialettica. La dialettica, che è la forma del divenire dell'idea o della realtà, è il modo intrinseco essenziale di ogni momento della realtà, di tutti i gradi della realtà, che, quali affermazioni finite, implicano una interna contraddizione, una autonegazione

Digitized by Google

che sarà risolta in una affermazione superiore, finchè tutte saranno risolte e per sempre nell'Idea Assoluta, di cui ogni oggetto individuale di conoscenza, e, quindi, ogni conoscenza, è fase, una fase imperfetta e parziale. Fuori dell'assoluto, dell'Idea assoluta, termine finale, nulla è vero, perchè nessun oggetto finito riesce a realizzare completamente il suo concetto, ed è perciò limitato e deficiente. Tutti gli oggetti sono veri solo in quanto dimostrano che sono ciò che devono essere; e, fuori dell'Assoluta Idea, nulla è ciò che deve essere. L'Idea, eterna attività intelligente, rappresenta un infinito giudizio, i cui diversi termini costituiscono una totalità indipendente di tal natura che ciascun termine, nel giungere alla completezza del suo essere, trapassa nella sua altra e più avanzata forma, e così provvede alla progressiva evoluzione dell'unica idea centrale, che è eternamente completa in sè, sufficiente a sè (1). L'idea, che abbraccia la totalità dell'universo implica tante contraddizioni e, perciò, momenti da superare e presentare in una superiore unità, quanti sono i termini attraverso i quali si svolge. La forma triadica o dialettica: affermazione, negazione, e negazione della negazione o negazione assoluta, — che è poi assoluta affermazione, perchè, mentre afferma la tesi primitiva o l'affermazione, abbraccia, nello stesso tempo, la negazione di questa come momento della sintesi risultante — è la via del divenire, anzi è il divenire stesso nella sua concretezza creatrice, nel suo slancio verso il termine finale, cioè verso l'Idea assoluta pienamente esplicata, dove il movimento dialettico si arresta. *Il reale è il razionale* e *il razionale è divenire dialettico*, che si può schematizzare così: *A* (tesi) è negato da *B* (antitesi), che, a sua volta, è negato — *absolute Negativitat* — da *C* (sintesi), in cui si risolvono A e B. Ogni rapporto è con-

(1) HIBBEN, *Logica di Hegel*, pp. 237-238.

Digitized by Google

cepito e trattato, nella filosofia hegeliana, come rapporto di tesi, antitesi, sintesi: il nesso dei gradi della realtà è sintesi di opposti. Così nell'antropologia si ha: anima naturale, tesi; anima sensitiva, antitesi; anima reale, sintesi. Nella psicologia: spirito teoretico, tesi; spirito pratico, antitesi; spirito libero, sintesi; e ancora: intuizione, tesi; rappresentazione, antitesi; eticità sintesi; o ancora, in quest'ultima: famiglia, tesi; società civile, antitesi; stato, sintesi. Nella sfera dello spirito assoluto: arte, tesi; religione, antitesi; filosofia, sintesi, ecc. ecc.

Ebbene: questa è una concezione falsa dello spirito, dice il Croce. Lo spirito non è sintesi solo di opposti, ma anche di distinti: e le due sintesi sono irriducibili, poichè il rapporto dei termini dell'una è *toto coelo* diverso dal rapporto dei termini dell'altra: la forma del rapporto degli opposti è la triade, la forma del rapporto dei distinti la diade; quella è la ragione del divenire, anzi è il divenire stesso nella sua concretezza; questa è la ragione della permanenza dei gradi dello spirito nel perpetuo divenire. Lo spirito non esiste come pura attività universale — l'attività universale è una astrazione —: agire, agire concretamente, significa assumere una forma precisa di attività, esplicarsi come attività così e così determinata: determinata, per esempio, come conoscere o come volere. Su questo ultimo punto non può esistere disaccordo. Il disaccordo sorge quando si risponde a una questione ulteriore: le varie forme dello spirito trapassano l'una nell'altra negandosi, al modo che la tesi trapassa nell'antitesi e questa nella negazione assoluta della sintesi; — oppure lo spirito conserva, nel suo passare da una a un'altra forma, nel suo divenire di forma in forma, i gradi, i momenti, le forme che assume esplicandosi, divenendo?

Il Croce, per rilevare l'errore di Hegel, si pone queste

Digitized by Google

tre domande: che cosa importa la teoria dei gradi? Quali sono i suoi termini, quale il loro rapporto? E qual differenza presenta rispetto ai termini e al rapporto della teoria degli opposti? E risponde: « Nella teoria dei gradi, ogni concetto — e sia il concetto *a* — è insieme distinto e unito col concetto che gli è superiore di grado, *b*: onde se *a* si pone senza *b*, *b* non si può porre senza *a* » (1). Lo spirito si esplica come teoria e come pratica, come conoscenza e come volontà. Lo spirito teoretico, o l'attività teoretica o conoscitiva, ha un doppio grado: l'intuizione e il concetto, la considerazione non pensante e la considerazione pensante della realtà: gli atti dello spirito teoretico sono o atti di cognizione ingenua fantastica di individui, o di cognizione riflessa dei rapporti universali degli individui; presentano o la forma *estetica* o la forma *logica*. — Il doppio grado estetico e logico dell'attività teoretica ha il suo riscontro nell'attività pratica. Anche l'attività pratica si bipartisce in due gradi: l'*economico* o l'utilitario e il *morale*; quello è la volizione dell'utile, questo la volizione del bene. O meglio: « Attività economica è quella che vuole e attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto in cui l'uomo si trova; attività etica, quella che vuole e attua ciò che, pur essendo corrispettivo a quelle condizioni, si riferisce, insieme, a qualcosa che le trascende. Alla prima rispondono quelli che si dicono fini individuali, alla seconda, i fini universali » (2). Come la conoscenza si gemina in conoscenza dell'individuo e in conoscenza dell'universale, così la volontà si bipartisce in volizione dell'utile e in volizione del bene morale universale. Quattro sono, dunque, i gradi dello spirito, e, corri-

(1) *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, ecc., p. 86.
(2) *Filosofia della pratica*, parte II, sez. I, p. 219.

Digitized by Google

spondentemente, quattro sono i concetti distinti: la bellezza, la verità, l'utile e il bene morale. Nè più nè meno, poichè alla necessità di quei termini ci fa conchiudere il metodo integrale della ricerca: l'*induzione* o la constatazione e la *deduzione.*

« Nessun fatto dello spirito, ossia nessuna manifestazione di attività si può addurre, che, esaminata non superficialmente, non si riduca a un atto di fantasia, di intelletto e di percezione (che è, precisamente, visione dell'individuale nei suoi rapporti universali); ovvero a un atto di volizione utilitaria o etica ». E la storia attesta che tutti i problemi si sono sempre aggirati, e si aggirano, sui concetti del Vero, del Buono, del Bello, dell'Utile, o sui sinonimi. Questa constatazione di fatto, che è il primo passo della dimostrazione filosofica, acquista valore di necessità dalla deduzione, che prova come una quinta forma non solo non c'è, ma *non ci può essere.* La vita, che è volontà, condiziona la conoscenza: cioè, non solo l'arte, che è sempre arte di un tempo, di un'anima, di un momento, ma anche la filosofia, la quale non può risolvere se non i problemi che la vita propone. — D'altra parte, la conoscenza condiziona la vita. È necessaria l'apprensione estetica della realtà, la riflessione filosofica su di essa e la percezione storica che ne è il risultato, perchè si ottenga quella situazione di fatto, sulla quale soltanto si forma e si può formare la sintesi volitiva e pratica, la nuova azione. Conoscenza e volontà, nelle due forme in cui si suddividono, sono, dunque, necessarie e le sole necessarie, perchè si abbia la Vita e il Pensiero, l'oggetto e il soggetto. Lo spirito, che è unità-dualità di pensiero ed essere, esige, per la sua soddisfazione, di essere conoscenza individuale e universale, cioè tutta la conoscenza, *tutto il soggetto*: e di essere oggetto individuale e universale, cioè *tutto l'oggetto*: tutto l'oggetto del soggetto e tutto il soggetto dell'oggetto. La forma teoretica — che è concepibile

Digitized by Google

soltanto come apprensione dell'individuale e dell'universale e dell'uno nell'altro — postula la pratica — che, ancora, non è concepibile se non come volontà dell'utile e del bene — perchè il soggetto postula l'oggetto: tutto il soggetto postula tutto l'oggetto: e tutto il soggetto e tutto l'oggetto sono nelle quattro forme enumerate, poichè ad esse tutte le altre, non solo si possono, ma si *devono* ridurre (1). Ecco i gradi dello spirito, e, quindi, i termini del rapporto dei gradi.

E quale ne è il rapporto? Secondo la filosofia tradizionale il rapporto non può essere che di subordinazione e di coordinazione, poichè è questa la relazione che costituisce l'unità dei distinti. Ed è noto ciò che importi un tale rapporto. Sono coordinati i concetti di eguale estensione in rapporto a un terzo concetto che li include, al quale sono, perciò stesso, subordinati. Per esempio: *pianta* e *minerale* sono concetti coordinati in relazione al concetto di corpo al quale sono subordinati; — arte e filosofia sarebbero coordinati rispetto alla forma conoscitiva: economia e morale del pari coordinate in rapporto al concetto generico di forma pratica. — Il rapporto di coordinazione-subordinazione esprime la relazione che passa tra il genere e le specie, tra le specie e gli individui, presi anch'essi come specie, o tra il concetto generico di una classe di cose e il concetto delle cose in quella classe contenute, e il rapporto delle classi fra loro. La coordinazione importa, quindi, che i membri coordinati si escludano vicendevolmente, che la presenza dell'uno non sia compatibile con la presenza dell'altro: lo spirito, in tal rapporto, non potrebbe essere che arte *o* filosofia: arte senza filosofia *o* filosofia senz'arte; non potrebbe essere che volizione dell'utile che esclude la

(1) Cfr.: *Filosofia della pratica*, parte I, sez. III, *passim*.

Digitized by Google

volizione del bene morale, *o* volizione del bene morale che esclude la volizione dell'individuale. « Nella classificazione ordinaria (che è la nota divisione logica) — dice bene il Croce — si mette a fondamento un concetto; poi s'introduce un altro concetto, estraneo al primo; e lo si assume come fondamento della divisione, quasi coltello col quale si tagli una focaccia (il primo concetto) in tanti pezzetti i quali restano separati l'un dall'altro » (1), con grave pregiudizio dell'unità dello spirito. Poichè non si ottiene l'unità col riunire in un'astratta cooperazione le facoltà concepite come frazioni dello spirito. Perchè si possa salvare l'unità dello spirito, la teoria della classificazione deve essere sostituita dalla *teoria dei gradi*; la quale importa che i distinti non possono porsi separati, ma uniti e distinti insieme nell'unità così che costituiscano quel nesso intimo, quel ritmo tutto sui generis di distinzione, che è espresso nel concetto di *implicazione.* Nella implicazione il concetto non è tagliato in pezzi da una forza estranea, ma si divide da sè per interno movimento, e in queste autodistinzioni si conserverà uno; il distinto, rispetto all'altro distinto, starà non come qualcosa di indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto ad un superiore, e viceversa (2). È un rapporto di doppio grado, ossia di dipendenza e di indipendenza: di indipendenza del grado inferiore rispetto al superiore e di dipendenza del grado superiore rispetto all'inferiore e di questo *in* quello. E, per scendere al particolare: dei due gradi dell'attività teoretica, intuizione e concetto, poesia e prosa, arte e filosofia, il primo può stare senza il secondo, ma il secondo non può stare senza il primo, poichè, se la forma estetica è affatto indipendente dall'in-

(1) *Ciò che è vivo*, ecc., pp. 83-84.
(2) Idem, p. 84 e sgg.

Digitized by Google

tellettiva e si regge da sè, l'intellettiva non può stare senza l'estetica, poichè senza le intuizioni sono impossibili i concetti; il pensiero non esiste che come pensiero espresso. « Ogni filosofia non esiste altrimenti che in parole, immagini, forme di linguaggio, che sono il suo lato artistico, tanto reale e indispensabile, che, ove mancasse, mancherebbe la filosofia stessa, non essendo concepibile una filosofia inespressa ». Si dica lo stesso del rapporto fra lo spirito teoretico e lo spirito pratico e i due gradi o forme dello spirito pratico fra loro. *Ignoti nulla cupido*: l'atto pratico non sorge senza la precedenza dell'atto teoretico; se non ci conosce, non si può volere.

Sulla *sintesi logica* — unità-distinzione di intuizione e concetto — o, che è lo stesso, sulla percezione o storia, sorge la *sintesi pratica* che è unità-distinzione di concetto concreto e di volizione. E, nello spirito pratico, troviamo l'analogo che nel teoretico: un rapporto di due gradi distinti e uniti insieme: cioè tali che il primo possa stare senza il secondo, ma il secondo non possa stare senza il primo. « Vi sono azioni prive di moralità e, tuttavia, perfettamente economiche; laddove non esistono azioni morali, che non sieno, insieme, perfettamente utili o economiche ». Come è assurdo un concetto che non sia espressione, una filosofia che non implichi l'arte, così è assurdo « il concetto delle azioni disinteressate, non utilitarie, e cioè, di quelle azioni morali, che, come tali, si terrebbero lontane da qualsiasi contatto con l'utilità. La moralità richiede che l'individuo, caso per caso, faccia suo interesse individuale quello dell'universale ». Come il concetto vive nell'intuizione, e, sempre, l'universale è nell'individuale, l'eterno nel contingente, così, e perciò, la moralità vive in concreto nell'utilità (1). Ecco il rapporto *diadico* ● la sintesi dei distinti.

(1) *Filosofia della pratica*, pp. 245-246.

Digitized by Google

È facile comprendere ora la profonda differenza che passa fra il rapporto dei distinti e la sintesi degli opposti. Confrontando il rapporto dei gradi *a* e *b* — arte e filosofia, economia e morale — col rapporto degli opposti α, β, γ, — essere, non essere, divenire — potremo vedere che *a* e *b* « sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece α e β fuori di γ, non sono due concetti ma due astrazioni: il solo concreto è γ, il divenire. Nella teoria dei gradi, i due momenti sono entrambi concreti; nella sintesi degli opposti entrambi astratti, l'essere puro e il non essere. Nel nesso dei gradi, *a* è superato in *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente; lo spirito nel passare dall'arte alla filosofia — e si dica il medesimo degli altri gradi — nega l'arte, e insieme la serba come forma espressiva della filosofia; nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente, α e β, distinti tra loro, sono entrambi soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perchè non esistono mai come α e β distinti » (1). Sono codeste differenze profonde — conclude il Croce — che rendono inammissibile il trattare entrambi i nessi al modo medesimo. — Ed è evidente. Il *bello* non sta al *brutto* nel rapporto medesimo in cui sta al *vero*: il *vero* non sta al *falso* nel rapporto che ha col *buono*; e così degli altri gradi nel loro confronto coi gradi superiori e con gli opposti corrispondenti.

Si può forse concludere dal fin qui esposto che, dunque, la dialettica non è la forma della realtà; che la concretezza verso la quale tendeva lo sforzo maggiore di Hegel, non è data dalla dialettica, poichè la sintesi dei distinti è tanto concreta quanto quella degli opposti; e che — ciò che sa-

(1) *Ciò che è vivo*, ecc., pp. 88-89.

Digitized by Google

rebbe più grave — in questa concezione dello spirito si ha una *dualità* irriducibile, un *parallelismo* non mediabile di concetti distinti e di concetti opposti, di funzione autodistintiva e di funzione autooppositiva, e, quindi, la distruzione dell'unità dello spirito o del reale? A chi non tien conto della assoluta irriducibilità dei due aspetti dello spirito, e, d'altra parte, scorge in questa concezione due aspetti, o due attività non mediabili, potrà parere che una sola via possa essere aperta a ricostruire l'unità distrutta dalle differenze: risolvere l'una nell'altra l'autodistinzione e l'autoopposizione; fare degli opposti, concetti distinti, o, dei distinti, concetti opposti. È, come è noto, la via sulla quale si è messo Hegel. Si è già veduto che, dal porre la filosofia, l'Idea assoluta, come termine del divenire, consegue il panlogismo, con la necessaria negazione dell'autonomia della cognizione fantastica o dell'intuizione, della volontà, della storia; cioè, con la necessaria negazione di quello che tutte queste attività hanno di proprio, di essenziale, di distintivo. Alla stessa conclusione mena la concezione del divenire come dialettica, come pura dialettica: tutte le forme dello spirito devono venire dialettizzate; cioè i distinti devono diventare opposti e gli opposti devono essere concepiti come fasi reali del divenire, come forme successive dello spirito, cioè come distinti. Hegel, che aveva veduto la necessità di sostituire alla teoria della subordinazione quella dei gradi, respingendo, in nome del sentimento dell'unità vivente dello spirito, come falsa quella psicologia, che rappresenta lo spirito come un sacco pieno di facoltà « o come il frazionamento di esso in diverse forze, facoltà o attività che sieno, concepite indipendenti l'una dall'altra »; Hegel non seppe poi concepire e formulare la teoria dei gradi che come teoria di opposti, distruggendo l'unità-distinzione, o concependo l'unità-distinzione come unità-opposizione.

Digitized by Google

Le conseguenze che derivano da questa identificazione sono gravi. Anzitutto, se gli opposti sono distinti, quelli che sono *errori filosofici* — cioè momenti astratti del concetto, che, fuori della sintesi o separatamente presi, sono due inesistenze, due falsità, due errori — acquistano dignità di *concetti parziali*, assumendo le funzioni medesime che hanno i concetti inferiori rispetto ai superiori: *essere* e *nulla*, che, presi per sè, rispetto al divenire, sono astrazioni, diventano due *gradi*, hanno, cioè, verso il divenire quello stesso rapporto che, p. es., intuizione e pensiero hanno rispetto al terzo grado dell'attività pratica. Si dica lo stesso degli altri opposti: *bene* e *male*, *vero* e *falso*, *utile* e *nocivo*, *bello* e *brutto*, i quali, presi per sè, sono astrazioni, irrealtà, errori filosofici. « E battezzati — osserva il Croce — questi errori come verità di una certa sorta (parziali, incomplete), non c'è più impedimento a che tutti gli errori, l'errore in generale, siano considerati come verità particolari: *La fenomenologia dell'errore assume, per tal modo, le sembianze di una storia ideale della verità* » (1). Il che appare chiaramente dalla struttura della *Logica* concepita da Hegel come una scienza fondamentale divisa in tre sezioni: la logica dell'*Essere*, la logica della *Essenza* (Essere ed Essenza presi come opposti-distinti), e la logica del *Concetto* come sintesi dei due; — e dalla conseguente struttura della *Storia della filosofia*, dove gli errori sono trattati come concetti distinti o categorie; e dove « si pretende dedurre, ossia svolgere, gli errori, come si deducono e svolgono le categorie, cioè i concetti distinti ». E appare ancor meglio dall'altra divisione della filosofia: in *Filosofia della Natura* e in *Filosofia dello Spirito* concepiti come parti positive, qualitativamente distinte, della filosofia generale del *Logo*.

(1) *Ciò che è vivo*, ecc., p. 99.

Digitized by Google

La natura e lo spirito sono, dunque, per Hegel, due opposti, che sono, insieme, distinti, due creazioni positive del *Logo*, cioè di Dio, che « esiste nella sua eterna essenza prima della creazione della Natura e dello Spirito ». Il panlogismo mette capo, così, al dualismo: al dualismo ben noto di mondo della Natura e mondo dello Spirito; come la concezione hegeliana del divenire porta con sè, come s'è veduto, il dualismo di mondo e Dio.

Il *dualismo non superato*: ecco, per il Croce, l'ultima e più grave conseguenza della concezione hegeliana degli opposti come distinti.

Non meno disastrose sono le conseguenze che scaturiscono da trattare i distinti al modo degli opposti, come fa Hegel con perfetta coerenza alla sua concezione panlogistica, in forza della quale tutti gli oggetti o i gradi dello spirito, non potendo essere che forme imperfette di filosofia o modi provvisori e contraddittori di afferrare l'Assoluto, non hanno necessariamente nessuna propria autonomia e, quindi, spariscono come realtà distinte. — Hegel — e per la speciale condizione psicologica in cui si trova chi ha scoperto una grande e profonda verità, che è così tiranneggiato da essa da esser tratto a concepir tutto secondo la verità scoperta, e per gli stretti quanto sottili rapporti che legano la teoria dei distinti a quella degli opposti (in entrambe le teorie, p. es., abbiamo momenti varî che si tolgono e si conservano, nell'unità-distinzione) — Hegel non ha veduto che la sintesi dei distinti e la sintesi degli opposti, pur essendo due realtà affatto irriducibili, possono, tuttavia, essere mediate e spiegate in modo che renda possibile la concezione della perfetta unità dello spirito.

Ecco come. La sintesi degli opposti è forma di tutta la realtà, poichè è la forma dei distinti, di tutti i distinti. Le forme dello spirito, essendo concrete, sono tutte sintesi di

Digitized by Google

affermazione e negazione, di essere e di non essere, hanno tutte in se stesse la opposizione: se non fossero opposte in se stesse, non sarebbero forme della realtà, ossia non sarebbero affatto. « La bellezza è tale perchè ha in sè la bruttezza, il vero perchè ha in sè il falso, il bene perchè ha in sè il male. Si tolga il termine negativo, come si usa fare nel procedimento astratto, e sparisce anche il positivo, ma appunto perchè, col negativo, si è tolto il positivo stesso » (1). Lo spirito non afferma se non negando, non nega se non affermando; e nega e afferma in tutte le sue forme che sono eterne come è eterno lo spirito, poichè esso non è che la serie appunto delle forme eterne di quel nascere e morire, che, esso stesso, non nasce e non muore mai (2). « L'organismo — dice il Croce, con una immagine di insuperabile efficacia — è la lotta della vita contro la morte; ma le membra dell'organismo non sono poi lotta dell'uno contro l'altro, della mano contro il piede e dell'occhio contro la mano! » (3). Lo spirito non afferma e nega se non distinguendo, perchè attività è distinzione: si afferma come attività teoretica, contro l'inattività teoretica, distinguendosi dalla pratica, e come attività pratica contro l'inattività pratica, distinguendosi dalla teoretica. Ma distinguere è unire, è negare la molteplicità come separazione, è affermare la implicazione. Non c'è unità senza distinzione, non c'è distinzione senza unità. Facendosi getto delle distinzioni, l'unità che si raggiunge è unità vuota, priva di organismo, un tutto senza parti e, quindi, non-tutto. Un tutto è tutto solamente perchè e in quanto ha parti, anzi *è* parti: un organismo è tale perchè ha, ed è organi e funzioni; un'unità

(1) *Logica*², p. 68.
(2) *Ciò che è vivo*...., p. 86.
(3) Ivi.

Digitized by Google

è pensabile solamente in quanto ha in sè distinzioni ed è l'unità delle distinzioni; e la distinzione non è del pari concepibile fuori dell'unità. Unità senza distinzione è altrettanto repugnante, quanto distinzione senza unità (1). La Realtà è l'*Unodistinto* o l'*Unità dei gradi*, perchè i gradi sono lo spirito stesso nelle sue determinazioni. Lo spirito non è lotta contro lo Spirito, cioè i gradi non sono in lotta l'uno rispetto all'altro: la lotta è dell'attività di ciascuno di essi contro la passività corrispondente. Lo spirito è unità-distinzione *concreta*, cioè affermante-negante, sempre, in tutte le forme della sua attività: i due nessi di distinti e di opposti, irriducibili fra loro, non sono paralleli o disparati, ma si unificano *nell'unità-distinzione concreta*, cioè reale, effettiva, attiva. Tale è, o così diviene lo Spirito, la Realtà. Il Reale non è il razionale, cioè l'Idea, il Logo, ma lo Spirito come intuizione e concetto, come volontà dell'utile e del bene universale. È lo Spirito come appare nell'uomo, universalizzato; Spirito che è insieme Dio e mondo, natura e spirito. Il Logo non è fuori della Natura e della storia, ma tutto nella Storia e nella Natura; e la Natura non è fuori dello Spirito, poichè essa è semplicemente: o lo spirito come attività pratica, come volontà; o lo spirito come schematizzazione economica della realtà storica del conoscere e del volere; o, infine, « designa il momento naturale o materiale rispetto a quello spirituale, il momento meccanico rispetto a quello teleologico, il negativo rispetto al positivo », la passività di fronte alla attività. La lotta della vita contro la morte insita in ogni aspetto o in ogni grado

(1) L'esistenza della distinzione o della *particolarità* accanto all'unità separa assai nettamente lo spiritualismo del Croce da quello della scuola capitanata dal Gentile, e che si è battezzato *idealismo attuale*. — Vedere la *Nota* in fondo al volume.

Digitized by Google

della realtà « ci si configura come la lotta di due forze, una spirituale e l'altra materiale o naturale ». Ma le forze non sono due, ma una, poichè alla forza sono essenziali tutti e due i momenti, il negativo e il positivo, la Natura e lo Spirito. Non esiste che lo Spirito come storia. Come non vi può essere, in questa concezione, una scienza di Dio e una dell'uomo, perchè lo Spirito è nell'uomo, è l'uomo, così non esiste una scienza della Natura e una dello Spirito, poichè la Natura è risoluta intieramente nello Spirito. Non c'è che la filosofia dello Spirito o lo Spirito come Storia che crea e afferra se stessa. Ecco lo spiritualismo assoluto.

La concezione del Reale come divenire dialettico del Logo aveva condotto Hegel a dialettizzare e a concepire come errori filosofici — forme provvisorie verso l'Assoluto — i fatti individuali della natura e della storia e le schematizzazioni naturalistiche del suo tempo. E quando s'accorse che la Storia, cioè, i fatti storici e i concetti delle scienze naturali non potevano essere intieramente razionalizzati, o concepiti l'uno di fronte all'altro nel rapporto di tesi, antitesi e sintesi, finì col tagliar via arbitrariamente una parte dei fatti storici, come una massa superflua che opprime e oscura gli oggetti degni della storia (cioè i grandi avvenimenti del tempo) e sono da rinviarsi, quindi, al romanzo; come dichiarò indegni della filosofia della natura tutte quelle apparizioni della realtà, quei casi rari, quegli esseri straordinari, che non entravano nel quadro della realizzazione dialettica, che erano incapaci di obbedire al concetto, che erano accidentati, irrazionali. Così la realtà veniva divisa in razionale e irrazionale, con la conseguente negazione del principio: *il reale è razionale.* E doveva sorgere necessariamente una duplice disciplina a trattare e a organizzare i fatti naturali e storici dialettizzabili, scelti arbitrariamente

Digitized by Google

e, quindi, arbitrari: una *filosofia della Natura* e una *filosofia della Storia*, che si affermano dietro le spalle della natura e della storia; una duplice storia ideale e arbitraria che mette capo alle costruzioni dialettiche più strane. — Nella concezione esposta della realtà come spirito, tutto è necessario, tutto ha la sua ragione di essere, tutto è sacro. « Non v'ha nulla di materiale, nulla di accidentale, nulla d'irrazionale, nulla di male; appunto perchè il materiale, l'accidentale, l'irrazionale, il male sono lo spirituale stesso in quanto superato da una forma ulteriore, e negativi solo in relazione con questa forma, ma per sè stessi affatto razionali. La natura e la storia si spogliano degli ultimi resti di accidentalità rispetto al concetto, solo perchè il concetto si spoglia degli ultimi resti che ancora serbava di astrattezza e di arbitrio; e perciò concetto e storia coincidono nella estensione e nell'intensione, perfettamente ».

Lo spirito, quale appare nell'uomo, universalizzato, è il reale, tutto il reale: lo spirito quale appare, con tutte le sue forme, con tutte le sue distinzioni: fra le quali alcune sono irriducibili, le altre vengono ridotte dal pensiero a modi di essere di quelle. Non c'è un'idea e un fatto oltre o sotto l'Idea; non c'è un regno dei fini e un regno o sottoregno delle cause; non esistono fatti che non sono degni del dominio dell'Idea: l'Idea è nel fatto, il fine nella causa: poichè tutti i fatti sono Spirito, tutte le cause sono Spirito, che è tutto l'individuale e tutto l'universale, tutta la Vita, e tutto il Pensiero, non come separati, ma come Pensiero della Vita e nella vita, come Vita del Pensiero e nel Pensiero. Ecco lo Spirito come storia, come tutta la Storia; come storia autocreatrice e autocognoscitrice, che rende inconcepibile una *filosofia della Storia*, la quale sorge sempre dalla concezione dualistica di Idea e fatto, l'una fuori dell'altro, di fine che non è causa, ma trascende la

Digitized by Google

causa, come termine *ad quem* del lavoro delle cause, o come principio *a quo* del moto e della direzione delle cause; dualismo di logica umana e di logica divina sopra la logica umana. La storia non è nè ideale nè reale, ma ideale-reale, poichè è afferramento e creazione dell'universale nell'individuale, in ogni individuale.

È tolta così la scissione tra spirito empirico e idea, tra psicologia e filosofia dello spirito, tra fenomenologia fuori del sistema o scala al sistema, e sistema, poichè anche l'empiria o la serie fenomenica è storia necessaria dello spirito; anche i pseudoconcetti di classe, che costituiscono la psicologia e le discipline naturali, sono produzione necessaria dell'attività spirituale: tutta la logica è logica umana, poichè la logica umana è anche logica divina; tutto il divenire, cioè tutte le forme del divenire, nella loro necessità e nel loro ordine necessario, è storia dello spirito (1).

E perchè diviene lo spirito? Cioè « come mai, data la distinzione o serie delle forme dello spirito, questo passa dall'una all'altra; perchè mai quando lo spirito, a mo' d'esempio, si trova nel momento della fantasia o dell'arte non vi si appaga e non vi resta in perpetuo, e invece è tratto a passare al pensiero, o quando s'immerge nell'opera pratica non vi si perde, e anela invece a passare alla contemplazione e di nuovo al pensiero? Quale la *contraddizione* intrinseca a ciascuna di quelle forme, che spinge alla forma superiore? ». Così si chiede il Croce. Abbiamo già accennato alla dottrina sua che contiene la risposta: « La contraddizione non può essere altro che questa: che ciascuna forma particolare è particolare, e lo spirito non si arresta, anzi non è mai in nessuna delle sue particolarizzazioni, e perciò

(1) Cfr. *La Critica*, a. X, fasc. IV e V, 1912, p. 294 e sg. e rispettivamente, 374 e sg.

Digitized by Google

il suo vero essere è il suo stesso moto circolare, che nel suo perpetuo giro produce il perpetuo accrescimento di sè su se stesso, sempre nuova storia. La contraddizione dell'arte è di essere arte, pura arte, e il porsi dell'arte è il porre insieme del suo distinto, il puro pensiero; come il porsi del puro pensiero è insieme il porre del nuovo distinto che è la praxis, cioè l'azione pratica, della quale il nuovo pensiero è gravido. È vano cercare altra contraddizione, poichè si ha innanzi questa sommamente energica che nasce dalla medesima distinzione delle forme ed è la distinzione stessa » (1). Non è forse questo anche il significato filosofico dei *Ricorsi* vichiani, in forza dei quali « lo spirito, percorsi i suoi stadi di progresso e dalla sensazione elevatosi successivamente all'universale fantastico e poi a quello intelligibile, dalla violenza all'equità, non può, in conformità della sua eterna natura, se non ripercorrere il suo corso, ricadere nella violenza e nel senso, e di là riprendere il moto ascensivo, iniziare il ricorso? » (2). L'uomo artista che ha compiuto il processo di liberazione dal tumulto sentimentale e l'ha oggettivato in una immagine lirica, ossia ha raggiunto l'arte, non trova in questa la soddisfazione definitiva, la risposta a tutte le esigenze, la prima delle quali è di possedere il suo stato d'animo, di conoscerlo riflessamente, di dominarlo, di vederne i rapporti, cioè la natura di esso in rapporto all'universo, di percepirlo in una categoria o in un sistema di categorie: sull'arte o sullo spirito come arte, che è sintesi di immagine e di sentimento, si accende il concetto o la percezione, che è coscienza del *fatto* intuito, e coscienza dell'*universale*, o filosofia, non

(1) *La Critica*, « Il concetto del divenire e l'hegelismo », a. X, fasc. IV, 1922, pp. 305-309.

(2) CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, p. 123.

Digitized by Google

come due, ma come uno: *sintesi logica*, concetto concreto, giudizio individuale. E neanche questa conoscenza è completa e terminale: accanto alla soddisfazione del conoscere così intuitivo come concettuale della realtà, germoglia l'insoddisfazione dell'aver conosciuto che si manifesta con la brama dell'azione; si vuol conoscere la reale situazione delle cose per operare, si vuol conoscere il mondo per mutarlo. Così la pratica è portata con la teoria stessa, come esigenza della teoria, e tale teoria tale pratica. « Il nostro pensiero è pensiero storico di un mondo storico; processo di svolgimento di uno svolgimento, e non appena si è pronunziata la qualifica di una realtà già la qualifica non vale più, perchè essa stessa ha prodotta una nuova qualifica. Una nuova realtà che è vita economica e morale e cangia l'uomo intellettuale nell'uomo pratico, nel politico é nel santo, nell'industriale e nell'eroe, ed elabora *la sintesi logica in sintesi pratica*, ma che è pur sempre un nuovo sentire, un nuovo desiderare, un nuovo volere, una nuova passionalità, nella quale neppure lo spirito può fermarsi e che sollecita, anzitutto, come nuova materia, una nuova intuizione, una nuova lirica, una nuova arte » (1).

Ecco lo spirito come circolo, come moto circolare, dell'attività attraverso le attività e nelle attività; dell'attività unica reale attraverso e nelle distinte attività reali, strette fra loro dal nesso reale necessario dei gradi nell'ordine esposto, poichè anche l'ordine dei gradi è necessario. E perchè lo spirito è circolo, non è concepibile un primo, un cominciamento, un punto di inizio necessario. Le forme dello spirito prendono significato l'una dall'altra: la volontà non esiste e non è concepibile senza il pensiero, nè questo senza quella, nè il pensiero senza la fantasia, nè la fantasia

(1) *Breviario di Estetica*, pp. 88-89.

Digitized by Google

senza il pensiero (1). Sebbene ciascuna delle forme dello spirito, avendo il proprio ufficio ha anche la sua propria incommutabile collocazione logica, nessuna di esse è mai prima e nessuna ultima, ossia l'ultima è a sua volta prima e la prima ultima e tutte sono insieme nello stesso attimo, e sono nell'unità perchè nessuna distinzione è pensabile se non nell'unità e per l'unità. Ciò che ha veduto anche Hegel quando scrisse: « La filosofia si mostra come un circolo, ritornante in sè, il quale non ha alcun cominciamento nel senso di altre scienze » (2). In realtà, però, Hegel mise un cominciamento nel concetto dell'Essere, che è la prima determinazione dell'Idea, o la prima categoria, il punto di inizio di tutto lo svolgimento. « La richiesta per la filosofia di un primo concetto è in fondo un pregiudizio trasportato in filosofia da altri modi di scienza, e specialmente da quello matematico, che da assunzioni elementari procede alle costruzioni di teoremi » (3). Se la filosofia è circolo, se il termine estremo della serie si ricongiunge col termine primo, il primo è anche ultimo.

Il processo della realtà non comincia da nessuna forma dello spirito o di essa realtà, e il processo della filosofia, può, quindi, cominciare da per tutto: dall'estetica o dalla logica, dall'economia o dalla morale. Ammessa la circolarità dello spirito, si capisce che parlare di un primo grado non è che un espediente didattico. Ogni grado implica tutto lo spirito e si potrebbe cominciare l'esposizione filosofica dal grado pratico o da quello logico come da quello estetico, purchè venga mantenuta la distinzione dei gradi e l'ordine di essi.

(1) *La Voce*, 12 novembre 1913.
(2) *Enciclopedia*, par. 17.
(3) *La Critica*, « Noterelle di critica hegeliana », p. 373.

Digitized by Google

E non si dica che l'idea del circolo pensa « lo spirito come un noioso e malinconico fare e disfare, un monotono girare sopra se stesso, che non vale la pena della fatica ». L'Idea del circolo non è quella di un girare sempre uguale, ma quella del continuo arricchirsi del corso nel ricorso e nei ricorsi dei ricorsi; l'idea del *progresso* che è accrescimento perpetuo dello spirito e della realtà in sè medesima, dove niente si ripete salvo la *forma dell'accrescimento*. « L'ultimo termine, che ridiventa primo, non è il vecchio primo, ma si presenta con una molteplicità e precisione di concetti, con un'esperienza di vita vissuta, e perfino di opere contemplate, che mancano al vecchio primo, e porge materia a un'arte più alta, più raffinata, più complessa, più matura » (1). Più che al circolo, lo Spirito è assomigliabile alla spirale: ritorna su se stesso, ma sempre inalzandosi — come diceva Goethe.

Questa circolarità creatrice dello spirito è l'attività stessa infinita e concreta: tutto attività, tutto arricchimento di attività, che ha per fine la ininterrotta creazione di nuova attività creatrice, in ogni momento insoddisfatta: eternamente.

E perchè esiste l'attività? Per la creazione di nuove forme, cioè di nuova attività. Immanente la causa, immanente l'effetto, immanente il fine: l'attività. Un'attività, che ha se stessa per principio, cioè non ha principio, e ha se stessa per fine, cioè non ha fine, e ha se stessa per centro, cioè non ha centro.

Una infinita attività impersonale. Tale la filosofia del Croce. — Per quanti sforzi faccia il nostro pensiero a trovare concepibile un'attività spirituale impersonale, non ci riusciamo. Il concetto di persona sorge in noi irresistibilmente ad affermarsi centro del divenire e, quindi, fuori del divenire, come fine del divenire. Non concepiamo l'attività, se l'attività non è dallà persona e per la persona. L'ordine

(1) *Breviario d'Estetica*, pp. 96-97.

Digitized by Google

della realtà e il progresso della realtà non possono essere vani, e sono vani se sono fine a se stessi, se il circolo è per il circolo, l'arricchimento per l'arricchimento.

Ammettiamo anche noi un divenire, un progresso, ma non possiamo concepirlo senza ricorrere a un principio che *non sia principiato, perchè personale nel senso più alto della parola*: un principio fine a se stesso e fine del tutto, un *actus purus* personale dal quale e per il quale il progresso esiste; un centro di riferimento di tutta l'attività. E accanto all'esigenza di una Persona come Principio e Fine del tutto e, quindi, come tale, fuori del tutto, trascendente il tutto, c'è in noi l'esigenza irresistibile della permanenza della *nostra* persona, che *vale*, non come apparenza effimera del tutto, ma per sè; e se il valore è l'essere e l'essere è indistruttibile, anche la nostra persona è indistruttibile, come persona. Se gli atti sono eterni, cioè immortali, sarà immortale anche l'atto col quale noi ci affermiamo come principio libero e come centro immediato dei nostri atti, cioè come persone. Come centro finito e insoddisfatto che ha, dunque, il centro ultimo di riferimento fuori di sè e fuori del tutto che diviene e che, quindi, esso, non è centro. È anche in noi « l'irrequietezza — che il Croce trova in « taluni » —, il conato a rompere e superare la circolarità, e a giungere in una regione dove si riposi dal correre ricco di affanni, e, fuori ormai del pelago alla riva, si guati indietro all'onda travagliosa ». Riposo che non è morte, perchè è l'attività piena e non contrastata di tutte le forme del nostro spirito, che intuisce la Bellezza assoluta, che percepisce la assoluta Realtà e ama la Vita assoluta, che è Felicità e Virtù infinite.

Il concetto di persona, il valore della persona: ecco quello che manca, soprattutto, nella dottrina del Croce, e rende vano e senza significato il divenire della Realtà attraverso

Digitized by Google

le forme. Noi possiamo far nostra la teoria dei gradi o dei distinti come autodistinzione nell'unità, e quella degli opposti come autoopposizione della concretezza dell'attività, purchè la distinzione e la opposizione, prese nella totalità, non siano a-finali, cioè da nessuno, di nessuno e per nessuno. — Anche il concetto — il concetto, si noti, non l'immagine — dello spirito come circolo o come ininterrotto e ordinato arricchimento di attività, per avere un senso, per essere concetto, deve inchiudere in sè come elemento essenziale il fine dell'attività progressiva, la persona; se no, abbiamo l'assurdo del progresso *in infinitum*, checchè opponga il Croce. La formola « l'infinito è nel finito, l'universale nell'individuale, l'eterno nel temporaneo » sono espedienti, mi pare, per isfuggire precisamente alla difficoltà del concetto di un'attività senza termine, perchè senza scopo. Se *tutto* l'infinito atto fosse per un momento solo nel finito, non diverrebbe più, poichè, se *è tutto* nel finito, non esiste più come *attività esigente* una forma nuova. L'infinito Spirito mai soddisfatto che cos'è se non l'equivalente dello spirito che è *immer volkommener, aber nie volkommen*? E non è questa la formula più esatta del progresso in infinito? Senza un fine del tutto fuori del divenire del tutto, il tutto non ha senso e non ha senso il progresso, l'arricchimento progressivo. Là dove *nessuno si arricchisce e nessuno procede* non è concepibile nè arricchimento nè processo. Ed è proprio questo il *progressus in infinitum*, se lo si guarda bene nel suo fondo.

2. — Il sentimento e la sintesi a priori estetica

Assoluta spiritualità concreta, cioè dialettica, nella unità-distinzione o implicazione delle forme teoretiche e pratiche dell'attività creatrice, nel modo e nell'ordine accennato; ecco

Digitized by Google

il reale. L'unità-distinzione è data dal rapporto di indipendenza e dipendenza delle varie attività spirituali; dal rapporto, cioè, « di condizione a condizionato, in cui il condizionato superi la condizione presupponendola e diventato poi a sua volta condizione, dando luogo a un nuovo condizionato, costituisca una serie di svolgimento » (1). E la serie, come sappiamo, è circolare: l'ultimo è la condizione del primo, e il primo il condizionato dell'ultimo.

Si sarà osservato che nella determinazione per constatazione e per deduzione delle forme dello spirito, non s'è tenuto conto di quella che passa come la energia nostra più profonda, « come il punto iniziale della nostra vita psichica, quel punto donde muove il pensiero, l'azione, tutto l'intreccio delle immagini, degli atti, delle idee; come quel fatto più spontaneo e primigenio della coscienza che esprime meglio d'ogni altro il nostro proprio essere intimo »; — non si è tenuto conto, cioè, del *sentimento*. Perchè? La ragione è semplicissima: non se ne è tenuto conto, perchè il sentimento non fa parte del sistema delle attività spirituali, nè come terza forma generale dello spirito accanto alle forme teoretica e pratica, nè come membro della suddivisione delle forme generali in attività peculiari. E con la negazione del sentimento come attività distinta dello spirito, Benedetto Croce si riannoda alla filosofia tradizionale e classica, strappandosi un'altra volta dallo psicologismo moderno e mettendo a nudo il vizio fondamentale così della psicologia, come di ogni altra scienza: la necessità e la falsità insieme della classificazione empirica come tale, e la conseguente inattendibilità degli schemi di essa nel campo del pensiero speculativo.

Che cos'è il sentimento? « La concezione del sentimento

(1) *Breviario*, p. 80.

Digitized by Google

come attività spirituale — scrive il Croce — ha adempiuto nella storia della filosofia a un bisogno della ricerca che si può chiamare l'*escogitazione provvisoria*. Ogni qual volta ci si è trovati innanzi a una forma o sottoforma di attività spirituale, che non si riusciva nè a eliminare nè a assorbire nelle forme già riconosciute, si è contrassegnato il problema da risolvere con la parola « sentimento »; la quale poi da molti è stata scambiata per una soluzione. Il sentimento è stato, nella storia della filosofia, l'indeterminato, o meglio, il non ancora pienamente determinato, il *semideterminato* » (1). È stato, perciò, un espediente per indicare nuove teorie non ancora bene intese e bene formulate e, quindi, un pungolo a non restare chiusi in vecchie formule insufficienti: è stato il preannunzio del determinato delle varie attività dello spirito.

Così la formula: « l'arte, o l'attività estetica è sentimento » aveva anzitutto il significato di polemica contro le concezioni intellettualistica, storicistica ed edonistica nel campo dell'arte, secondo le quali la funzione estetica è, rispettivamente, o forma inferiore di filosofia, o semplice riproduzione del fatto storico e naturale, o appagamento di certi bisogni volitivi: e preannunziava così la dottrina che presenta l'arte come forma dello spirito originaria e, perciò, irriducibile alla forma dell'intelletto, della percezione e della volontà.

Nella Istorica il sentimento ha l'identica funzione preannunziatrice. Aver affermato contro la dottrina del razionalismo astratto o dell'apriorismo — che insegnava potersi dedurre l'affermazione storica da puri concetti — la necessità di un immediato sentimento del reale nel giudizio storico; e aver dimostrato, contro la falsa idea di una oggettività storica extra-soggettiva, da riporsi nella mera produzione del dato, che nessuna narrazione storica è possibile

(1) *Filosofia della pratica*, parte I, sez. I, II, p. 18.

Digitized by Google

senza la reazione del sentimento verso il dato; — condusse alla vera e definitiva teoria del giudizio storico come sintesi di elemento intuitivo o individuale e di elemento intellettivo o universale, tutti e due indispensabili all'affermazione storica. — E nella Logica filosofica il sentimento preannunzia il concetto puro. Come si conquista la verità suprema, la realtà piena, l'Assoluto? Non — si è detto — col metodo delle dottrine cosiddette esatte naturali e matematiche, incapaci di portarci oltre le astrazioni arbitrarie e il meccanismo dell'intelletto astratto, ma col sentimento, col sapere immediato che coglie la realtà viva e palpitante. Sono note le dottrine del sentimentalismo. Ebbene, nella concezione del sentimento come organo della filosofia, della assoluta realtà, è implicata la negazione dell'identità del metodo filosofico, e del metodo naturalistico-matematico. E questo è il primo passo verso l'affermazione del pensiero filosofico come concetto puro, come universale concreto, come autocoscienza creatrice, che non è, no, sapere immediato, ma perpetua mediazione, come risulta, nel seguito della ricerca, dell'esame approfondito del sapere filosofico, che si chiamava provvisoriamente col nome indeterminato di sentimento. — E, quando, nella polemica contro l'intellettualismo si è sostenuto che la volontà consiste non nella conoscenza ma nel sentimento; che il principio dell'azione non è di carattere intellettivo ma emozionale, e che, perciò, affinchè un'azione possa aver luogo, è necessario che le idee e i fatti percepiti si trasformino in sentimento, diventino sentimento; e che il fondo dell'attività pratica è il sentimento; — in tutti questi casi e con tutte queste formule si preannunciava la peculiarità dell'attività pratica.

Da ciò si vede che il sentimento è solo un concetto provvisorio; è l'indeterminato o il semideterminato come polemica contro il falso determinato, e come bozzolo del vero

Digitized by Google

e completo determinato; ma non è, esso, il determinato; è il problema, il vario problema, non la soluzione; è tappa, non mèta del pensiero speculativo. E quando la soluzione è data, quando è scoperto il vero determinato, o il concetto definitivo, allora, si capisce, l'escogitazione provvisoria sparisce, è negata per sempre. Di fronte e dopo la chiara teoria dei distinti, che rende determinato o concettuale l'indeterminato del sentimento, il sentimento non ha, filosoficamente, più ragione d'esistere, non esiste più.

Come è noto, la parola sentimento ha servito anche e serve da denominatore comune a certe classi di fatti psichici: le piccole intuizioni, le piccole percezioni, le piccole tendenze, tutto insomma il pulviscolo impalpabile e apparentemente amorfo, o quasi, della vita psichica, passa sotto il nome di sentimento. E altre classi ancora: i sentimenti della patria, della natura, del divino, ecc., ecc., cioè complicati processi e condizioni psichiche non risolti nei loro elementi di cognizione e di volontà.

Naturalmente di queste classi la filosofia non può occuparsi, fuorchè, caso mai, per respingerle quando si presentano come psicologia filosofica o filosofia psicologica. « Classificare non è pensare filosoficamente; e la filosofia, da una parte, non conosce criteri di piccolo e di grande, di più o di meno, e un pensiero piccolo o piccolissimo, una tendenza piccola o piccolissima, è per lei, pensiero e tendenza e non già sentimento; e, dall'altra, non ammette processi complicati, che non risolva nei loro componenti semplici » (1).

Qui ci interessa invece moltissimo un altro significato che ha la parola sentimento. « La realtà è divenire, possibilità che passa all'attualità, desiderio che si fa azione, dalla

(1) *Filosofia della pratica*, parte I, sez. I, II, pp. 16-17.

Digitized by Google

quale il desiderio ripullula insaziato ». Presa nel suo fondo, essa è slancio vitale, tendenza, appetizione, volontà, che si svolge in momenti o alternative di benessere e di malessere, di contento e di scontento, di soddisfazione e di rimorso, di piacere e di pena. Sono questi i cosiddetti stati dello spirito, riducibili tutti ai due opposti *piacere* e *dolore*, e, come tali, comprensibili tutti sotto la denominazione di sentimento. I quali opposti — osserva il Croce — non si devono prendere psicologicamente « come i due estremi di una serie continua, nella quale si passi dall'un termine all'altro per accrescimenti e gradazioni insensibili; ma filosoficamente, come distinzioni di *stati puri*, come termini veramente opposti, che si differenziano, quindi, non già per un più e meno, si bene pel carattere tutto proprio di distinzione che hanno gli opposti » (1).

E che cosa sono il piacere e il dolore come opposti? Sono il positivo e il negativo pratico, sono il bene e il male pratico. « Allorchè — scrive con l'abituale chiarezza il Croce — il vago e indeterminato termine « sentimento » viene orientato verso i fatti teoretici, e dalla filosofia teoretica è determinato come attività estetica, o come pensiero speculativo.... i termini di piacere e di dolore, rigorosamente parlando, non gli spettano », poichè l'attività teoretica, considerata in sè, non può polarizzarsi: coglierà sempre il bello, sempre il vero; la polarizzazione di bene e di male ha luogo, per essa, solo in quanto l'attività teoretica, per la legge dell'unità dello spirito, è insieme attività pratica. « Orientato invece, il termine sentimento, verso i fatti pratici e chiarito dalla Filosofia della pratica come sinonimo dell'attività pratica, è chiaro che ad esso spetta immediatamente quella polarità di bene e di male. Bene e male diventano, allora,

(1) Op. cit., l. c., p. 17.

Digitized by Google

ciò che i teoretici del sentimento chiamano *piacere* e *dolore*; termini identici coi precedenti, come il sentimento è fatto identico con l'attività pratica, genericamente considerata » (1).

Questa dottrina del sentimento come carattere distintivo della attività pratica, come, anzi, sinonimo, di volontà concreta, che è lotta di bene e di male, di piacere e di dolore, ci dà la chiave per intendere la sintesi estetica, o l'arte.

Che cosa è l'arte? B. Croce ha, come è noto, dell'arte una teoria tutta propria, che ha esposto a più riprese, con chiarezza e con sviluppi sempre nuovi, mettendo sempre meglio in rilievo i rapporti dell'attività estetica col sistema completo delle attività dello spirito, da una parte, e dimostrando, dall'altra, come la teoria nuova contenga in sè la critica negativa e positiva di tutte le altre teorie e inclúda, quindi, la verità di tutte e tutte idealmente le superi. Così passa in rassegna il Croce le varie teorie estetiche: « C'è un'Estetica *empirica*, la quale riconosce l'esistenza di fatti che prendono nome di estetici o artistici; ma li stima irriducibili a un principio unico, a un concetto rigoroso e filosofico ». Essa si limita, perciò, a raccogliere quei fatti e ad aggrupparli in classi e tipi. « C'è un'altra Estetica che è stata chiamata, secondo le sue varie manifestazioni, edonistica, utilitaria, moralistica, pedagogica ecc...., ma la cui denominazione generale dovrebbe essere quella di *praticismo* ». In opposizione alla precedente, questa seconda dottrina è d'avviso che i fatti estetici si riportino tutti a un comune fondamento: tale fondamento è riposto da essa nella volontà: i fatti estetici sono manifestazioni o prodotti o strumenti dell'attività pratica. — Per l'Estetica *intellettualistica*, invece, i fatti estetici sono casi particolari del pensiero logico; fra arte e scienza la sola distinzione è o di un più o di un meno, ovvero di

(1) Op. cit., parte I, sez. II, II, pp. 141-242.

Digitized by Google

perfezione o imperfezione. « L'arte sarebbe, o l'insieme delle verità facili e popolari, un minimo logico; ovvero una forma transitoria di scienza, una semiscienza, e semifilosofia, che preparerebbe la forma superiore e perfetta della scienza e della filosofia ». C'è una quarta Estetica, l'*agnostica*, che rigetta, criticando, tutte le teorie ora designate, e scorge che l'arte ha un principio proprio e originale. Ma quale sia questo principio, essa non sa determinare, e si contenta delle pure determinazioni negative, contenute nella critica delle dottrine enunciate. Da queste determinazioni negative della Estetica agnostica trae profitto l'Estetica *mistica*, per affermare che l'arte, pur dovendo essere teoretica e non pratica, è tuttavia superiore alla scienza e alla filosofia, è, anzi, la cima più alta della conoscenza.

Queste concezioni non sono alcune fra le molte possibili concezioni dell'arte, ma tutte le concezioni che dell'arte si possano avere, prima di quella del Croce, che esporremo sotto; e non sono allineate qui in ordine arbitrario, di modo che la prima potrebbe essere anche la seconda e la seconda anche la terza o la quinta, e via dicendo, ma in ordine necessario. Esse si legano l'una con l'altra, così, che la veduta che segue comprende in sè quella che precede. La veduta mistica, che è la più alta, si può riassumere nella proposizione: l'arte è forma dello spirito teoretico, superiore alla forma scientifica e filosofica. In questa proposizione è incluso: I. l'affermazione dell'esistenza di un gruppo di fatti, che si chiamano artistici: — ecco la verità dell'Estetica empirica; — II. l'affermazione che i fatti artistici sono riducibili a una categoria dello spirito, forse alla categoria dei fatti pratici: la verità dell'Estetica praticistica sta in questa affermazione di riducibilità dei fatti a un principio; — III. la proposizione che i fatti estetici non sono pratici, ma teoretici, della forma teoretica del pensiero: nel categoriz-

Digitized by Google

zarli come teoretici, è la verità della Estetica intellettualistica; — IV. la proposizione che i fatti artistici non sono nè pratici nè teoretici della forma teoretica logica, ma un qualche cosa che bisogna ulteriormente determinare: ecco la verità dell'Estetica agnostica. « Da ciò si vede che le affermazioni appaiono concatenate in modo, che l'una segue l'altra, e la supera, comprendendola in sè. Empirismo, praticismo, intellettualismo, agnosticismo, misticismo, sono *gradi eterni della ricerca del vero*; e sono eternamente rivissuti e ripensati nella verità che tutti li contiene » (1). Ma il grado mistico non può essere l'ultimo, poichè esso non ci dà il determinato e perchè la teoria mistica si avvolge in contraddizioni stridenti.

L'arte superiore alla filosofia? — chiede il Croce. — Ma, come? se la filosofia la fa suo oggetto, ossia la sottopone a sè per analizzarla e definirla? « Basta considerare solamente che la filosofia comprende e intende la poesia e ne dà la teoria, la critica e la storia, e che la poesia, invece, non dà e non può dare la teoria e la critica e la storia della filosofia, per dover concludere senz'altro alla anteriorità o ingenuità della poesia rispetto alla filosofia, quella prima e questa seconda, quella relativamente semplice, questa più complessa e comprensiva » (2). « E poi — si domanda il Croce — che cosa sarebbe mai questa conoscenza nuova, che giungerebbe quando lo spirito umano ha percorso tutto il suo circolo: dopo che ha immaginato, percepito, pensato, astratto, calcolato e costruito tutto il mondo del pensiero e della storia? » E da queste contraddizioni interne del-

(1) Cfr.: *Problemi di Estetica*, I, « L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte », pp. 6-10.

(2) CROCE, *Ritorno su vecchi pensieri*, *La Critica*, 20 settembre 1922, p. 269.

Digitized by Google

l'Estetica mistica, che appunto perchè contraddittoria, esige di superarsi, nasce l'Estetica dell'*intuizione pura*, l'Estetica di B. Croce. Per superare davvero l'Estetica mistica — superamento che non può essere un ritorno alle estetiche precedenti, poichè tornare a ricadere nei gradi inferiori è tutt'altro che superare — non rimane aperta che una via sola: cercare l'attività artistica non al sommo dello spirito teoretico, chè sopra la filosofia e la scienza non vi sono altre forme, e neanche, e ancora meno, nello stesso spirito logico e intellettivo; dunque *all'imo*. Bisogna, cioè, capovolgere il tentativo, e, invece di fare l'ipotesi che l'arte sia *uno dei sommi* o il *sommo grado* dello spirito teoretico, fare l'altra opposta, che esso sia uno dei gradi inferiori, anzi l'infimo di tutti. Per l'Estetica mistica l'arte è il fiore o il frutto della vita teoretica; ma, e se non ne fosse, invece, che la semplice radice? cioè il primo grado di essa, la forma prima di conoscenza, ossia la più semplice, la più nuda, la più pura forma dello spirito conoscitivo? — Precisamente questo risulta dal confronto dell'attività estetica con le altre forme della attività teoretica: la religione, lo filosofia, la storia e le scienze positive o naturali.

L'arte è priva di astrazioni, cioè si mostra ed è meno complessa delle scienze, le quali sono ciò che di più complesso si forma nello spirito teoretico: è, dunque, inferiore ad esse. L'arte è priva di determinazioni concettuali, non distingue tra reale e irreale, tra accaduto e sognato, non è, quindi, ancora percezione o giudizio storico, non è storia, è anche prima della storia. E poichè essa, l'Arte, non oltrepassa mai il mondo delle immagini, non attinge mai il concetto puro o la definizione come fa la Filosofia — intesa come dottrina delle categorie —, è, perciò, meno complessa e prima della Filosofia, pur meno complessa della Storia. E se è pura affatto di pensiero, è anche inferiore e prima

Digitized by Google

della Religione: non è forse la Religione — nel sistema hegeliano e nel crociano — una filosofia in elaborazione, una forma tra fantasticante e pensante della verità speculativa? Dunque: l'arte è forma *teoretica irriducibile* alle altre forme dello spirito conoscitivo, come bene insegna l'Estetica mistica; ma *è forma infima, non somma*, sta alla base, non al vertice. Si identifica, ripeto, con la forma prima o elementare del conoscere, e proprio in questa primitività consiste la sua forza, la sua attrattiva, il suo incanto. Ecco il superamento definitivo del misticismo estetico; ecco il progresso sulle altre dottrine artistiche che segna la dottrina crociana della intuizione pura (1).

Che cosa è l'arte, dunque? È pura visione, pura rappresentazione, pura intuizione. « L'artista produce un'immagine o fantasma; e colui che gusta l'arte, volge l'occhio al punto che l'artista gli ha additato, guarda per lo spiraglio che colui gli ha aperto e riproduce in sè quell'immagine ». « L'arte si regge unicamente sulla fantasia; la sola sua ricchezza sono le immagini. Non classifica gli oggetti, non li pronunzia reali o immaginari, non li definisce; li sente e rappresenta. Niente di più. E, perciò, in quanto essa è conoscenza non astratta ma concreta, e tale che coglie il reale senza alterazioni e falsificazioni, l'arte è *intuizione*; e, in quanto lo porge nella sua immediatezza, non ancora, cioè, mediato e rischiarato dal concetto, si deve dire *intuizione pura* ». « Coll'arte l'uomo si schiude alla vita teoretica in una ingenua e meravigliata contemplazione della realtà, e in quella contemplazione si profonda e si perde tutto. E, contemplando, crea le rappresentazioni che contempla, e creando esprime, ed esprimendo crea: visione, creazione di visione ed espressione di visione è tutt'uno:

(1) *Probl. di Est.*, pp. 14-15.

Digitized by Google

è l'attività estetica, la intuizione creatrice come pura intuizione-creazione-espressione di immagini. Le quali, dunque, non preesistono all'intuizione-espressione, come oggetti intuibili belli e fatti, con certe proprietà determinate che li fanno intuibili, ma nascono a un parto con essa; *l'immagine è l'attualità dello spirito intuitivo.* Fuori o prima o sotto dell'atto intuitivo è la sensazione, è la materia informe che lo spirito non può mai afferrare in sè stessa, in quanto mera materia, e che possiede soltanto con la forma e nella forma. E la materia investita e trionfata dalla forma dà luogo alla forma concreta » (1). Questa forma concreta è l'arte (2).

E che cos'è la materia? Se tutta la realtà è spirito, anch'essa deve essere spirito, attività spirituale. Non dimentichiamo che lo spirito è circolo, nel quale l'ultimo è materia del primo, cioè: l'attività pratica che è sentire, desiderare, volere sollecita la intuizione, l'arte. La materia è, dunque, la passionalità, la emozionalità, non elaborata esteticamente, non ancora espressa dall'attività spirituale. È il trasformabile in forma, la quale, fino a che non sia trasformato, non ha alcuna qualità determinata. Poichè l'arte non è materia *più* forma, o forma *più* materia, come due elementi belli e fatti che si aggiungono l'uno all'altro con l'applicazione meccanica della forma, o della espressione-intuizione, alla materia o alle impressioni: l'arte è *sintesi* di materia e forma. « Nel fatto estetico, l'attività espressiva non si aggiunge al

(1) *Estetica*[4], I, I, p. 8.

(2) Altrove il Croce, in un bellissimo e interessantissimo studio, per ben determinare la natura dell'arte, distingue tre specie di espressione: l'espressione che è puro sentimento o pura intuizione (poesia, arte), l'espressione che è segno di pensiero (prosa), e l'espressione che è strumento di commozione degli affetti o di azione (oratoria). *Giornale critico della fil. it.*, gennaio 1920: *Note di estetica*, p. 7.

Digitized by Google

fatto delle impressioni, ma queste vengono da essa elaborate e formate. Ricompaiono nell'espressione come acqua che sia messa in un filtro e riappaia la stessa e insieme diversa dall'altro lato di questa » (1).

Una nota dottrina ci aiuterà ad approfondire e comprendere in tutta la sua pienezza il carattere dell'arte. Anche l'arte come tutte le forme dello spirito, è *sintesi a priori*, cioè « attività spirituale non astratta ma concreta; è, cioè, lo spirito stesso il quale è a sè medesimo *condizione* e da sè medesimo *condizionato* ». « Perchè, come mai un poeta creerebbe una pura intuizione, se non movesse da dati di fatto, da un suo stato passionale, così e così condizionato, cioè così e così costituito? Senza qualcosa da intuire e da esprimere sarebbe mai poeta? e sarebbe poeta, se ripetesse materialmente quel qualcosa, senza trasformarlo in intuizione pura? Nella quale intuizione pura c'è e non c'è la materia; non c'è come materia bruta, c'è come materia formata, ossia come forma; cosicchè a ragione si dice che l'arte è pura forma, o che materia e forma, contenuto e forma, in arte fanno tutt'uno » (2). Sono talmente uno, che si può presentare l'arte, invece che come forma, come contenuto, purchè s'intenda il contenuto formato, l'unico che possa esistere nel fatto artistico.

— L'arte è intuizione pura e l'intuizione pura è essenzialmente *liricità*. Poichè se l'intuizione è pura davvero di ogni astrazione e di ogni elemento concettuale, il contenuto dell'arte non potrà essere che l'appetizione, la tendenza, il sentimento, la volontà, che sono, in fondo, tutt'uno, cioè la forma pratica dello spirito nelle sue infinite gradazioni e nella sua dialettica di piacere e dolore. « L'intuizione

(1) Op. cit., I, I, p. 19.
(2) *Logica*², parte I, sez. III, II, pp. 154-155.

Digitized by Google

pura, non producendo concetti, non può rappresentare se non la volontà nelle sue manifestazioni; ossia non può rappresentare altro che stati d'animo » — cioè la passionalità, il sentimento, la personalità che si trovano in ogni arte e ne determinano il carattere lirico. Dove questo manca, manca l'arte *proprio perchè manca l'intuizione pura* (1).

L'arte è, dunque, intuizione lirica; « un'aspirazione chiusa nel giro di una rappresentazione », un sentimento figurato o, che è lo stesso, una figura sentita. Il sentimento è il principio vitale che anima l'intuizione facendo tutt'uno con essa, poichè l'intuizione è veramente tale, perchè rappresenta un sentimento e solo da esso e sopra di esso può sorgere. Così la teoria dell'intuizione pura o lirica risolve finalmente in armonia il famoso contrasto tra *romanticismo* — che chiede all'arte, soprattutto, l'effusione spontanea e violenta degli affetti, degli amori e degli odî, delle angoscie e dei giubili; tende in una parola, verso la prevalenza del sentimento, e si contenta di immagini vaporose e indeterminate — e *classicismo*, che ama l'animo pacato, il disegno sapiente, le figure studiate nel loro carattere e precise nei loro contorni, e tende verso la rappresentazione. — Nella dottrina della intuizione lirica, l'arte, ripeto, è la sintesi dei due elementi *per* e *nella* forma: è sentimento, che si è fatto tutto rappresentazione.

Con ciò sembra ben delimitato il campo proprio dell'arte verso le altre forme dello spirito; anche, e specialmente, verso la storia, dalla quale, a prima vista, non sembra distinguersi, se è vero che l'una e l'altra, la storia e l'arte, sono visione dell'individuale, espressione di fatti. Ma la differenza, a questo punto, non è difficile a cogliersi. Abbiamo detto che la storia è bensì intuizione, ma non pura intui-

(1) *Problemi di Estetica*, « L'intuizione pura », ecc., pp. 22-23.

Digitized by Google

zione: è percezione, giudizio individuale, sintesi d'intuizione e concetto, di elemento artistico e di elemento logico, anche quando l'elemento logico non appare. Ogni cognizione storica inchiude un predicato, per lo meno il predicato di esistenza di ciò che si esprime, — e, quindi, sempre per lo meno un giudizio esistenziale — ed esclude, con ciò stesso, il predicato di inesistenza o di semplice possibilità dell'oggetto individuale espresso. In ogni racconto storico — dice il Croce — si trovano sempre, espresse o sottintese, le affermazioni: che quel racconto è reale; che un diverso racconto sarebbe immaginario; che la realtà di quel caso rientra in un concetto particolare di realtà: politica, diritto, ecc. (1). Ciò che manca affatto all'arte, che è pura di ogni discernimento critico, di ogni distinzione tra reale e possibile, tra accaduto e immaginato, tra esistente e inesistente. E poichè l'esistente è il voluto o l'azione, e l'inesistente il solamente possibile o il desiderato — la volontà, o la realtà come attività pratica che dà la materia alla teoretica, che è, anzi, materia della teoretica, non può essere che azione e desiderio, che azione (l'esistente) e possibilità d'azione (l'inesistente) — perciò si può dire che, mentre la storia rappresenta le azioni o l'attualità, distinguendole dai desideri o dalla possibilità, e rappresenta i desideri distinguendoli dalle azioni, cioè rappresenta i desideri come desideri e le azioni come azioni: l'arte invece rappresenta le azioni come desideri e i desideri come azioni; ossia rappresenta la volontà come volontà non ancora distinta nelle due specie di atti, la volontà presa nella sua natura generica e indeterminata, come semplice volizione o slancio o rapimento.

« All'artista non si domanda nè un sistema filosofico — e neanche un pensiero filosofico — nè un ragguaglio di fatto;

(1) *Filosofia della pratica*, parte I, sez. II, IV, p. 184.

Digitized by Google

ma un suo sogno » (1). Cioè i suoi *sentimenti*, o i sentimenti *suoi*: la vita o la realtà nel suo slancio ingenuo, la ingenua realtà sentimentale, la volizione pura nella sua dialettica e concretezza di stato d'animo, che è poi il divenire come semplice divenire, o l'universo nel suo ritmo di bene e di male, di dolore e piacere, di gioia e pianto, che tende a figurarsi, a esprimersi, a oggettivarsi nella rappresentazione.

Ecco perchè l'arte è liberatrice. Nell'oggettivazione della passionalità l'artista se ne libera; nel momento dell'intuizione lo spirito domina le impressioni e getta il tumulto emozionale nella serenità della immagine, che palpiterà di quel tumulto, fatta una con esso e da esso, come il corpo è fatto uno dall'anima, anzi come l'anima è una con se stessa e da se stessa nella vita della sua vita.

Ed ecco perchè l'arte è individuale, e, come arte, amorale, cioè di qua dal bene e dal male. — L'arte di Pietro, per avere carattere d'arte, per essere vera arte, deve essere vera espressione. Espressione di che? Che cosa volete che esprima Pietro, se non le proprie impressioni, i sentimenti che prova? Per fare vera arte, deve esprimere ciò che ha in sè. L'arte è, dunque, l'espressione dell'individuo.

L'individuo cambia ogni momento, ogni momento riceve sensazioni, eccitazioni, impressioni nuove. Perciò l'arte sarà: l'espressione delle sole impressioni che l'individuo ha nel momento che si esprime. In un altro momento avrà altre impressioni, altri sentimenti e, allora, la sua arte sarà, non più espressione di sentimenti provati in un momento anteriore, se non li prova ancora nel momento attuale, ma l'espressione di sentimenti che lo agitano in questo momento. Ciò spiega perchè nell'artista troviamo contraddizioni.

(1) Ivi, p. 187.

Digitized by Google

Differenza di impressioni esige necessariamente differenza di espressione. Non dobbiamo, dunque, cercare nell'artista la coerenza del pensiero: nell'artista, intendo, come artista. L'artista deve esprimere ciò che sente, nient'altro. Il carattere dell'arte è l'individualità.

Per avere arte, basta, dunque, avere espressione vera di sentimenti, di stati d'animo? Sì, perchè l'arte è pura intuizione di sentimenti. Allora si accetta il principio: *l'arte per l'arte*? Dobbiamo intenderci. Lo spirito nostro ha una forma teorica e una pratica. Conosce e vuole. La forma teoretica si suddivide in due: conoscenza dell'individuale, ossia *intuizione*, e conoscenza dell'universale, ossia *concetto*. La volizione, o spirito volitivo, si suddivide essa pure in due forme: in *volizione dell'individuale* e in *volizione dell'universale*. Quando lo spirito vuole l'universale è *morale*, quando vuole l'individuale è *economico*. Quando lo spirito pensa o conosce l'universale, è logico; quando conosce o intuisce l'individuale, è artista. Per essere economico, basta che l'uomo voglia l'individuale, per essere morale deve volere l'universale. Ebbene, applichiamo all'arte il principio della distinzione e della indipendenza dei gradi inferiori dai superiori. L'uomo esprime. Esprimere è intuire ed essere artista. Se esprime bene, è artista. Sarà, moralmente, una canaglia, ma è artista. Un anarchico fa un'ode: questa eccita il popolo alla insurrezione: se l'espressione è bella, l'anarchico è artista, ma avrete il diritto di metterlo in prigione. Sono due cose distinte, l'uomo e l'artista. Per essere artista basta esprimere bene; per essere uomo, no. Per essere uomo, uno deve essere anche economico, morale, logico. Così e per la stessa ragione si può essere bravo poeta e cattivo pensatore. In generale: un uomo può essere eminente artista e meno che mediocre, o addirittura nullo, nel coltivare le altre forme dello spirito. Questo vuol

Digitized by Google

dire l'indipendenza dell'arte: l'arte, *in quanto è espressione*, è indipendente dalle altre forme dello spirito. L'artista esprime ciò di cui è pieno. Se volete che un poeta o un musico o uno scultore canti Dio, celebri Dio, riempitelo di Dio; se volete che canti la patria, riempitelo di commozioni patriottiche. Se il poeta, invece di esser pieno di amor di Dio o di patria, è pieno della empietà o dello spirito di rivolta, canterà la rivoluzione e la empietà, e, dal punto di vista pratico superiore, ma solo da questo punto di vista, sarà immorale. In altre parole: chi accetta la dottrina dell'*arte per l'arte* deve tener conto della integrazione che quella dottrina possiede nel *sistema* della Filosofia dello spirito. « Se l'arte — scrive il Croce — è di là della morale, non è nè di qua nè di là, ma sotto l'impero di lei, l'artista, in quanto uomo, che ai doveri dell'uomo non può sottrarsi, e l'arte stessa — l'arte che non è e non sarà mai la morale — deve considerare come una missione, esercitare come un sacerdozio » (1). È ben vero che, secondo quel principio, « non solo non vi ha codice penale che possa condannare alla prigione o alla morte un'immagine — cioè l'arte come pura intuizione lirica — ma nessun giudizio morale, dato da persona ragionevole, può farla suo oggetto » (2); ma è anche vero che « è sempre còmpito della morale fissare i limiti della libertà nella divulgazione dei mezzi della riproduzione artistica, o della estrinsecazione del fatto estetico »; e che « sarebbe fuor di luogo invocare quell'altissimo principio, ch'è l'indipendenza dell'arte, per dedurne l'incolpabilità dell'artista, che nell'estrinsecare le sue fantasie calcoli da immorale speculatore sui gusti malsani dei lettori, o la licenza da concedere ai girovaghi che vendono per le piazze

(1) *Breviario*, p. 26.
(2) Op. cit., p. 23.

Digitized by Google

figurine oscene. Quest'ultimo caso è di competenza della polizia, come il primo è da trarsi innanzi al tribunale della coscienza morale » (1). L'arte, ripeto, *deve essere, ed è sufficiente che sia, espressione di sentimenti.*

Chi ora concludesse che « l'estetica dell'intuizione, designando il contenuto dell'arte come sentimento o stato d'animo, lo qualifica fuori dell'intuizione, e sembra riconoscere che un contenuto, che non sia sentimento o stato d'animo, non si presti all'elaborazione artistica, e non sia contenuto estetico, mostrerebbe di non aver compreso ». Il sentimento o lo stato d'animo non è un particolare contenuto, ma è l'universo tutto guardato *sub specie intuitionis*; e fuori di esso nessun altro contenuto è concepibile, che non sia insieme una forma diversa dalla forma intuitiva: non i pensieri, che sono l'universo *sub specie cogitationis*; non le cose fisiche e gli enti matematici, che sono l'universo tutto *sub specie schematismi et abstractionis*; non le volontà, che sono l'universo tutto *sub specie volitionis* (2). E mostrerebbe di non aver compreso la teoria dell'arte come « espressione di sentimenti », chi dicesse, che per questa via, l'estetica, scuotendo da sè il concetto della *imitazione* di una realtà *esterna* — « sia che questa realtà venga intesa come realtà empirica e materiale (imitazione della natura), sia come realtà ideale e spirituale (imitazione della bella natura o dell'ideale) » — s'è, certo, liberata da un grave peso e affinata, ma non s'è liberata da ogni esternità rispetto alla materia o contenuto e da ogni ricettività o imitazione rispetto alla facoltà artistica. E perchè? Perchè — si dice — nel concetto dell'arte come « espressione di sentimenti » c'è un dualismo insanabile: da una parte i sentimenti umani *fuori*

(1) *Estetica*[4], parte I, XVI, p. 138.
(2) *Breviario*, pp. 53-54.

Digitized by Google

della fantasia; dall'altra la fantasia, che li riceve in sè, li imita e riproduce. Così che « ad una esternità più remota si è sostituita un'esternità più vicina; la trascendenza, da trascendenza della realtà di fronte allo spirito, è trasportata a trascendenza di una forma dello spirito rispetto all'altra e la ricettività riaffermata come propria della intuizione artistica, che rispecchia sentimenti umani ». Anche in questa concezione — si conchiude — l'arte consiste nell'ufficio meccanico di eseguire la copia di un originale, cioè di ritrarre i sentimenti nella loro immediata realtà (realismo estetico) o di ricondurli, in modo estrinseco come da cosa a cosa, a un altro ordine, cioè a ideali (idealismo estetico).

« Cotesta obiezione — osserva Benedetto Croce — proverebbe che non è stato ben compreso e penetrato il valore della intuizione o espressione artistica, e, in genere, della parola nel suo essere genuino e schietto. Espressione e parola non sono già manifestazioni o rispecchiamento del sentire (espressione in senso extraestetico, espressione naturalistica), e nemmeno rimodellamento del sentire sopra un concetto (falsa idealizzazione), ma posizione e risoluzione di un *problema*: di un problema che il mero sentimento, la vita immediata, non risolve e non pone. Quel ch'è vita e sentimento, mercè l'espressione artistica, deve farsi verità; e verità vuol dire superamento della immediatezza della vita nella mediazione della fantasia, creazione di un fantasma che è quel sentimento collocato nelle sue relazioni, quella vita particolare collocata nella vita universale, e così innalzata a nuova vita, non più passionale, ma teoretica, non più finita, ma infinita. Il sentimento, la volizione, l'azione, per nobili che ne siano le scaturigini e la foce, assumono sempre la forma della particolarità, o, come si dice, della passione, e, in quanto tali, sono senza verità: e verità acquistano solo col farsi problemi di visione artistica, i quali

Digitized by Google

problemi si risolvono con mentali costruzioni, che sono per l'appunto i fantasmi estetici ». La conclusione è patente: « come posizione e risoluzione di problemi (fantastici o estetici), l'arte non *riproduce* alcunchè di *esistente*, ma *produce* sempre alcunchè di *nuovo*, forma una nuova situazione spirituale, e perciò non è imitazione, ma *creazione* », precisamente come è creazione il pensiero, il quale non consiste in altro che in posizione e risoluzione di problemi logici e non mai in riproduzione di *oggetti* o d'idee (1).

*
* *

B. Croce non si arroga il merito di avere scoperto lui la Estetica della intuizione: egli vanta di essere, in questo, discepolo di due grandi italiani: G. B. Vico e Francesco De Sanctis. Il Vico, per il primo, ha fatto della fantasia l'organo dell'arte. Secondo lui la poesia viene prima dell'intelletto, e dopo il senso. Gli uomini prima *sentono* senz'avvertire; da poi *avvertiscono* con animo perturbato e commosso; finalmente *riflettono* con mente pura. Questa Degnità è il *Principio delle sentenze poetiche*, che sono formate con sensi di *passioni* e d'*affetti*, a differenza delle *sentenze filosofiche*, che si formano dalla *riflessione* con *raziocinî*: onde *queste* più s'appressano al vero, quanto più s'innalzano agli *universali*; e quelle son più certe, quanto

(1) Vedere per tutto questo punto B. CROCE, *Due note di Estetica* (Estratto dal volume XLVIII degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*), Napoli, Giannini e Figli, 1918, parte I: *L'arte come creazione e la creazione come fare*, passim. Vedere anche lo scritto del CROCE sul *Carattere di totalità della espressione artistica*, nella *Critica* del 20 maggio 1918. Queste *Note* rispondono in parte alle ben conosciute accuse di meccanismo e di oggettivismo che muove al Croce il Gentile.

Digitized by Google

più s'appropriano a *particolari* — scrive il Vico. E afferma che il grado fantastico è indipendente e autonomo rispetto a quello intellettivo: « *Gli studi della Metafisica e della Poesia sono naturalmente opposti tra loro* » — e ne sviluppa con una lunga serie di antitesi i caratteri opposti.

Il filosofo in tanto è poeta, in quanto sa mutare il logico in fantastico, l'universale filosofico in universale poetico. E come la poesia è distinta dalla filosofia, perchè quella dà l'immagine e questa il vero intelligibile, così è pur distinta dalla storia, che produce la conoscenza del certo. — Anche la dottrina crociana dell'identità di *linguaggio*, come puro linguaggio e *poesia*, ha nel Vico il suo primo espositore, poichè egli trova dentro le origini della Poesia le origini delle lingue e l'origine delle lettere. Certo, nel Vico, la dottrina della fantasia o dell'attività artistica non è immune da errori. Egli fa dell'arte un periodo dell'umanità e assegna all'arte come fine principale quello di « insegnare il volgo ignorante a virtuosamente operare ». Egli confonde, così, la *storia concreta* con la *storia e con la filosofia dello spirito*, e, dopo averla superata, pare accetti ancora la teoria pedagogica dell'arte. Forse però — osserva il Croce — anche questi due errori sono più apparenti che reali; ad ogni modo il nucleo della dottrina vera dell'attività artistica è posto risolutamente e non sarà necessario che di svolgerlo e svilupparlo in organismo (1).

(1) Delle dottrine estetiche del Vico, il Croce si è occupato (oltre che in cenni sparsi qua e là in *La Critica*) nella sua opera: *Estetica*, dove gli ha consacrato un intero capitolo (*Sec. parte*, V), e nell'opera consacrata interamente al Vico: *La filosofia di G. B. Vico*, 1911. Cfr. specialmente i capitoli IV e XVI dai quali ho preso i passi citati del Vico. Altrove, del Vico estetico scrive: « Anche il Vico, come ogni altro pensatore, approfondì alcuni o molti problemi, ma non ne sentì altri, che pure al suo tempo erano

Digitized by Google

Se il Vico ha dato al Croce il germe della dottrina dell'arte come attività peculiare, cioè fantastica, dello spirito, Francesco De Sanctis gli ha dato la dottrina dell'identità tra contenuto e forma, o il concetto della forma come identica con la fantasia, con la potenza espressiva o rappresentativa della visione artistica. « Apparisce l'estetica — scrive il De Sanctis fra l'altro — quando apparisce la forma nella quale quel mondo (il mondo anteriore all'arte, il *caos*, il mondo degli elementi in fermentazione) è colato, fuso, dimenticato e perduto ». « Se nel vestibolo dell'arte volete una statua mettetevi la *Forma*, e in quella mirate e studiate, da quella sia il principio ». « La forma non è a priori, non è qualcosa che stia da sè e diversa dal contenuto, quasi armamento o apparenza o aggiunto di esso; anzi è essa generata dal contenuto attivo nella mente dell'artista: tal contenuto, tal forma ». Nell'opera d'arte si ritrova il contenuto, già caotico, ch'era nell'animo dell'artista « non più qual'era, ma quale è divenuto, e sempre tutto esso, col suo valore, con la sua importanza, col suo bello naturale, arricchito e non spogliato in quel divenire ». Cioè: il contenuto rimane, ma trasmutato nella forma.

Il De Sanctis aveva bevuto da Hegel l'odio delle astrazioni e l'amore della concretezza. Il puro contenuto e la pura forma sono astrazioni: il concreto è la *forma-contenuto*,

sorti e davano luogo a controversie; e fu intento soprattutto ad assodare l'originalità della fantasia contro le negazioni degli aridi cartesiani, e a determinarla come prima forma del conoscere così nello svolgimento eterno dello spirito, come nelle fasi sociologiche e nella storia reale delle società umane ». — *Inizio Periodi e carattere della Storia dell'Estetica*; *Nota*, estratta dal vol. XLVI degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Napoli, Giannini e Figli, 1906.

Digitized by Google

e il « gran poeta è colui che uccide la forma di modo che questa sia essa medesima il contenuto » (1).

Quale progresso segna, nella teoria estetica, il Croce sul De Sanctis? Ecco: il De Sanctis ha lasciato un po' impreciso il concetto di forma, e non ha sviluppato o sviluppato poco il carattere lirico dell'arte, mentre il Croce — e questo vien attribuito da lui stesso a suo maggior merito — ha formulato teoricamente e dedotto filosoficamente il carattere lirico e sentimentale della creazione artistica, interpretando l'alquanto vago concetto desanctisiano della « forma » come *intuizione pura*, e questa, a sua volta, come *intuizione lirica* (2).

(1) Al De Sanctis il Croce ha consacrato un capitolo intero della sua *Estetica*, P. II, cap. XV, e una memoria: *Per la storia del pensiero di Francesco De Sanctis*, Napoli, Giannini, 1912, oltre pochi cenni sparsi nelle diverse annate de *La Critica*. — Dai due primi scritti ho riferito le parole citate tra virgolette.

(2) *Per la storia del pensiero di F. D. S.*, pp. 16-19. — E altrove: « Nell'*Estetica* mossi da questa concezione desanctisiana (dell'arte come *pura forma aconcentuale*) e la elaborai come dottrina dell'intuizione: e poi col lavorarvi intorno e con l'esercizio della critica letteraria, pervenni a identificare la forma desanctisiana e la mia "pura intuizione con la liricità „». *La Voce*, a. VI, n. I, 13 gennaio 1914. — Questo passo ulteriore, del quale erano cenni nei saggi sulla *Letteratura italiana* (*La Critica*, dal 1903 in poi), lo ha compiuto risolutamente nel 1908 colla Conferenza: *L'intuizione pura*, ecc., citata.

Secondo un dottissimo critico (UMBERTO COSMO, nel *Giornale storico della letteratura italiana*, a. XXXI, fasc. 182-183, pp. 394-396) il Croce, fra i suoi precursori e maestri, avrebbe dovuto far posto anche al Gioberti, delle teorie estetiche del quale egli si sarebbe occupato troppo brevemente nella *Seconda parte dell'Estetica*, consacrata alla storia delle teorie intorno all'arte. A prova della strettissima somiglianza, anzi identità, fra i due filosofi, il critico riporta

Digitized by Google

E non saremo certo noi a negare al Croce questo merito grandissimo, o a non confessare la fecondità delle dottrine estetiche che vanno sotto il suo nome e che saranno le dottrine dell'avvenire. A mano a mano che si procede nello studio dell'Estetica crociana, al lume di tutto il sistema crociano, una gran luce si fa dentro, sopra una moltitudine di problemi che ad essa, più o meno direttamente, si annodano e da essa ricevono la soluzione. L'identità fra arte e linguaggio, l'eternità dell'arte, l'identità fra genio e gusto artistico e altri molti punti di dottrina, ricevono una dimostrazione sistematica perfetta. E non è vero, come crede il Croce, che la teoria sua della pura intuizione non sia con-

parecchi brani del trattato *Del Bello*. « Il bello è una forma spirituale e soltanto essa: l'artefice potrebbe incorporare la sua idea in una materia diversa, lavorar di getto invece che scolpire, ma il bello in ogni caso sarebbe essenzialmente lo stesso. Ciò che fa il bello non è già la sua effettuazione in una data materia, e può avere e non avere luogo, ma la forma ideale della bellezza, che è sempre identica a se stessa, nè può essere alterata, senza che venga meno la sua essenza. E poichè è forma spirituale, il bello è uno, semplice, indiviso. Nè si ha a confondere con il vero metafisico o matematico e con il bene morale. L'essenza del bello sta nella vita intima, non riducibile a nessuna proporzione e ragione quantitativa, nell'individualità ed espressione che chi lo crea trasfonde in esso. Per cotesta individualità il fantasma o sensibile interiore non è rappresentativo d'alcuna cosa che non sia se stesso, perchè ha in se stesso il proprio compimento. Nè a crearlo basta l'ingegno più stupendo e l'erudizione più ricca, se non si aggiunge una virtù speciale che chiamasi fantasia, estro, inventiva estetica. Essa trasforma in fantasmi i tipi intelligibili, e, dando alle immagini concepite una vita mentale, crea il bello.

« L'oggetto del bello dunque non è mai fuori dello spettatore, o piuttosto non viene appreso come tale, se non in quanto riverbera e risiede nell'animo del conoscente. L'oggetto immediato della

Digitized by Google

ciliabile con le dottrine dualistiche, che ammettono una distinzione fra anima e corpo, fra mondo interno e mondo esterno. Se il mondo esterno, al contatto con la psiche o col corpo animato, si fa interno, diventa sensazione e sen-

percezione sensitiva è certo la statua, ad esempio, o la pittura, e la squisitezza del lavoro esteriore si ricerca per destare nel comune degli uomini il fantasma corrispondente; giacchè il procurare colle sole forze dell'ingegno peregrini modelli, che non si sono mai più veduti in natura, è privilegio di pochi. Ma anche per il volgo dei dilettanti l'oggetto immediato dell'intuito estetico non è nè può essere il capolavoro offerto agli occhi, sì bene il fantasma prodotto dalla loro immaginazione e occasionato dalla apprensione sensitiva di quello. Perciò rispetto all'essenza del bello, chi lo fa, non differisce da chi semplicemente lo considera, nè questi potrebbe goderne, se non lo facesse dentro di sè a imitazione di quello.

« Il solo divario che corre fra l'operatore del bello e il contemplatore, è che il primo crea da sè il tipo fantastico colla forza della propria immaginativa, e quindi estrinsecamente lo riproduce, l'altro procede a rovescio e passa dall'esemplato esterno all'esemplare della mente ».

Non si può negare che nelle espressioni la somiglianza sia grande fra i due; ma chi non s'avvede che, sotto le espressioni, come anima profonda delle espressioni, anche qui fa capolino quell'idealismo tedesco, che il Croce ha sorpassato, secondo il quale « il bello è l'unione individua di un tipo intelligibile con un elemento fantastico, fatta per opera dell'immaginazione », come il Gioberti stesso lo definisce, proprio nel trattato *Del Bello*, e che è il pensiero suo fondamentale? La « fantasia che dà alle immagini concepite una vita mentale », e il « passare (del contemplatore) dall'esemplato esterno all'esemplare della mente » non sono certo concetti che possano far vedere, nonchè identità, neanche una lontana somiglianza con le dottrine dell'intuizione pura, e che giustificano, da soli, il rifiuto del Croce a vedere nel Gioberti

Digitized by Google

timento, tumulto di sensazioni e di sentimenti, è, con ciò stesso, dato il materiale *caotico* (dal punto di vista di un'unità superiore) dell'arte, che non è ancora arte, ma il trasformabile in arte: un trasformabile attivo, che esige, dal suo intimo,

un suo maestro o precursore. Il che ammette, del resto, anche il Cosmo, quando afferma, più sotto, che la rassomiglianza anzi identità fra i due, Gioberti e Croce, si scorge solo se si prescinde dall'intuizione pura dell'uno e dalla fantasia trasformante in fantasmi i tipi intelligibili dell'altro.

D'un altro filosofo, invece, avrebbe dovuto far cenno, almeno cenno, il Croce, parlando della conoscenza intuitiva: di Guglielmo d'Occam. Non veramente perchè il d'Occam abbia una dottrina propria dell'arte, ma perchè della conoscenza spirituale dell'individuale ha fatto il perno del suo sistema. Secondo gli scolastici, come è noto, l'organo della conoscenza dell'individuale, per lo meno dell'individuale *distinto*, era la intuizione sensitiva. Guglielmo d'Occam non nega l'esistenza di tale organo, ma afferma energicamente che, nell'uomo, sopra la cognizione sensitiva, e prima della cognizione riflessiva e astrattiva, c'è una intuizione spirituale che coglie l'individuo, ossia — come lui si esprime — ha rapporto immediato coi dati delle sensazioni. La conoscenza sensibile non è sufficiente, secondo l'Occam, a darci un'intuizione delle cose che soddisfi ai bisogni del nostro spirito, ma questa dobbiamo ricercarla nella conoscenza intuitiva spirituale. — Sta in questa esigenza di un organo spirituale, per cogliere l'individuo, la grande importanza delle dottrine del *Venerabilis Inceptor*. Poco importa, dal punto di vista di una tale esigenza — sebbene importi moltissimo da altri punti di vista — che, per l'Occam, quella facoltà intuitiva sia intellettuale, dal momento che essa è distinta da quella che egli chiama astrattiva e riflessiva e che il pensiero filosofico, anteriore e posteriore a lui, ha dichiarato unica fonte di vera scienza, o di concetto. — Cfr. DR. GIULIO CANELLA, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*, Firenze, Libr. Ed. Fior., 1907, cap. IV, p. 177 e sg.

Digitized by Google

una forma. E l'arte sarà ugualmente sintesi e sintesi a priori: intuizione-espressione, intuizione lirica, perchè rappresentazione di sentimenti. Prima dell'intuizione, abbiamo anche qui la mera materia come animalità, che designa ciò che nell'uomo vi è di brutale e d'impulsivo, e non ancora il dominio spirituale. Il dominio spirituale sorgerà, anche nella concezione dualistica, solo quando sul fondo psichico delle sensazioni, lo spirito produrrà, intuendo, dei rilievi e dei risalti, o delle rappresentazioni. Vi sarà anche qui fra le sensazioni e la intuizione il rapporto che passa fra un primo e secondo grado, *qualitativamente* distinti; quel rapporto che deve passare fra il non elaborato o l'informe e l'elaborazione e la formazione. Insomma: noi non vediamo come la teoria della pura intuizione sia possibile e coerente solo nel sistema monistico del Croce e non nel nostro, dualistico. Dirò di più: chi scrive è convinto di aver messo da tempo perfetta coerenza fra le proprie dottrine dualistiche e la teoria crociana dell'arte; ed è per questo appunto che la sua ammirazione per essa e la sua adesione ad essa è senza riserva.

3. — La sintesi a priori logica

Intuire non è pensare. L'arte — intuizione-espressione, sintesi a priori estetica, sentimento formato, o forma intuitiva, fantastica, pura rappresentazione, lirica — è bensì il presupposto o la condizione o il prius ontologico del pensiero, ma appunto perchè condizione, è di qua dal pensiero: è individualità senza universalità, molteplicità senza unità; mentre il pensiero è l'universalità della individualità, l'unità della molteplicità. Poichè il pensiero è il concetto, e il concetto, pur essendo implicito nelle rappresentazioni come esi-

Digitized by Google

genza di cui quelle pongono le premesse, senza però essere in grado, nonchè di soddisfarle, neanche di affermarle, è, perciò appunto, inconfondibile con esse, poichè è una forma nuova, non più meramente rappresentativa, ma logica, e, come tale, onnirappresentativa e ultrarappresentativa. « Un concetto vero e proprio — scrive il Croce — appunto perchè non è rappresentazione, non può avere per contenuto nessun singolo elemento rappresentativo, nè riferirsi a questa o quella rappresentazione, o a questo o quel gruppo di rappresentazioni; ma, d'altra parte, appunto perchè è l'universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, deve riferirsi a tutte e a ciascuna insieme » (1).

E gli esempi, che il Croce reca per far toccare con mano questi caratteri del concetto, hanno in sè un'evidenza che non si può desiderare maggiore. « Si prenda come esempio i concetti della *qualità*, dello *svolgimento*, della *bellezza*, della *finalità*. Si può concepire che un pezzo di realtà, datoci dalla rappresentazione, per ampio che sia.... esaurisca in sè la qualità o lo svolgimento, la bellezza o la finalità: in modo che si possa affermare un'equivalenza tra quei concetti e quel contenuto rappresentativo? Per converso, si esamini un piccolissimo frammento di vita rappresentabile: si può mai concepire che in esso, per piccolo, per atomico che sia, manchi qualità e svolgimento, bellezza e finalità? » In altre parole: il concetto, mentre ha comune con la rappresentazione il carattere dell'espressività — poichè il concetto « non esiste, nè può esistere, se non nelle forme intuitive ed espressive, o nel linguaggio: pensare è, insieme, parlare » — se ne distingue poi profondamente per due altri caratteri: quello dell'universalità e quello della concretezza, non come due caratteri, ma come uno. Il concetto è *universale*, cioè

(1) *Logica*², parte I, sez. I, II, p. 16.

Digitized by Google

trascendente, come si è accennato, rispetto alle singole rappresentazioni; e per questa universalità nessuna, o nessun numero di queste, è in grado di adeguare il concetto. « Tra l'individuale e l'universale non c'è mezzo termine: o c'è il singolo o c'è il tutto, in cui quel singolo rientra con tutti i singoli ». Ed è *concreto*, perchè « se il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, è poi immanente nella singola, e, perciò, in tutte le rappresentazioni. La sua trascendenza è, dunque, insieme, immanenza » (1). Come già sappiamo, sta precisamente in questa teoria del concetto ciò che — secondo il Croce — vi è di più vivo e di più caratteristico nella filosofia di Hegel.

Ma Hegel non seppe cavare tutte le conseguenze, delle quali è gravido il nuovo concetto del concetto; non seppe dire, come dice ora il Croce — inverando nel sistema suo tutto quello che vi è d'accettabile nelle dottrine logiche del prammatismo, del Bergson, del Mach e dell'Avenarius e di tutta la recente gnoseologia delle scienze —: poichè i cosidetti concetti delle scienze naturali *sono concreti*, senza essere *universali*, e quelli delle scienze matematiche sono *universali*, senza essere *concreti*, perciò non sono veri concetti, ma pseudo concetti gli uni e gli altri: *pseudoconcetti empirici* i primi, *pseudoconcetti astratti* i secondi: gli uni e gli altri arbitrarî, perchè appunto nati dall'arbitrio.

« Per foggiare pseudoconcetti, bisogna cominciare dal dividere arbitrariamente in due l'esigenza unica della logicità, la trascendenza immanente, o l'universalità concreta », e costrurre un universale vuoto o un concreto cieco — per usare la terminologia kantiana —: entrambi inesistenti, e, quindi, arbitrarî. — Il vero concetto è universale concreto. E poichè soltanto la filosofia è tale, perciò essa sola è scienza

(1) *Logica*², parte I, sez. I, II, III, *passim*.

Digitized by Google

— una scienza che non è fatta di concetti non è scienza —; essa sola, oltre l'arte, ha carattere teoretico, come forma dello spirito teoretico: le discipline naturali e matematiche debbono appartenere, quindi, di necessità, allo spirito pratico (1).

Se il concetto è universale-concreto, non può non essere giudizio individuale. La prova di questa identità non è difficile. Pensare è concepire, concepire è giudicare. La polemica vittoriosa dell'idealismo contro il sensismo, di Kant contro Locke, è tutta in questa formula: concepire o intendere è giudicare. Concepire è produrre il concetto che è l'universale-concreto espresso, cioè sintesi di pensiero e di parola, implicazione della forma estetica nella forma logica o, più brevemente, forma estetico-logica. E l'espressione del concetto, che cos'è se non la *definizione*? cioè il concetto come sintesi di sè e della intuizione? E la definizione non è forse tutt'uno col *giudizio definitorio*? Onde, conoscere è definire-giudicare. E, poichè il giudizio è cognizione per davvero solo quando e in quanto è cognizione dimostrata, cioè verità veduta nella sua ragione o nella prova — ogni verità è verità per la ragione e nella ragione, che la fa esser vera: una verità, di cui non si sappia la ragione, è verità soltanto in preparazione e in ipotesi —, perciò giudicare è dimostrare, produrre la certezza della verità, o, che è lo stesso, la necessità della verità (2). E come una è e deve

(1) Cfr.: *Logica*², parte I, sez. I, II, III; parte II, V, VI; *Ciò che è vivo*, ecc., VIII.

(2) *Logica*², parte I, sez. II, I, II, IV. Anche per quello che segue. — Intorno all'identità di verità e di dimostrazione della verità, scriveva già Platone: « Non sono molto pregievoli (le idee-opinioni) insino a che tu non le leghi con ragionamento che metta *lo perchè* in chiaro. Legate che sieno elle, si mutano in iscienza, e si stabiliscono...; scienza differisce da opinione diritta, per lo legamento » (*Menone*, XXIX, trad. Acri). — Quanto all'identità di

Digitized by Google

essere la ragione della verità, non potrà essere che una la dimostrazione della verità.

E ancora: « Pensare il concetto, significa pensarlo nelle sue distinzioni, metterlo in relazione con gli altri concetti e unificarlo con essi, nell'unico concetto ». Senza questa distinzione-unificazione, un concetto è fuori delle sue relazioni, o, che è lo stesso, delle sue ragioni, e, quindi, non è pensato, non è concetto. E poichè quell'atto di unificazione-distinzione è il sillogismo, perciò pensare è sillogizzare. Il sillogismo, o la dimostrazione, non è, di fronte al concetto, e quindi, al giudizio, un più complesso atto logico; è lo stesso concetto veduto nelle sue distinzioni, cioè pensato, giudicato. Non vi ha giudizio che non sia sillogismo, essendo chiaro che, chi afferma un giudizio, lo afferma per qualche ragionamento o sillogismo presente e attivo nel suo spirito, per quanto più o meno sottinteso nelle parole — « presente e attivo come ragione della affermazione ». Concludendo: concetto, giudizio definitorio, dimostrazione e sillogismo sono tutto uno. E sono tutt'uno, ripeto, col giudizio individuale. « Conoscere è conoscere la realtà; e la conoscenza della realtà si traduce in rappresentazioni, penetrate dal pensiero ». E il pensiero, o il concetto « trasfigura le rappresentazioni su cui sorge, e le fa *altre* da quelle che prima erano: da indiscriminate, discriminate; da fantastiche, logiche ». Si noti però che in questa trasfi-

concetto e definizione o giudizio definitorio, tutti gli innatisti e gli aprioristi sono d'accordo, poichè per tutti questi, a esaminarli bene, pensare è giudicare. Scrive S. Bonaventura: « Capit autem intellectus (terminorum significata), cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima ». *Itinerarium mentis in Deum*, cap. III, 3ª ed. Quaracchi.

Digitized by Google

gurazione, l'elemento rappresentativo o individuale « non perde la sua individualità, anzi la riafferma con più netta distinzione » (1). Rimane, cioè, nel conoscere, accanto all'elemento logico o universale che è il predicato, l'elemento individuale delle rappresentazioni come soggetto di quello; soggetto e predicato che sono sempre uniti e distinti insieme e in quella nota forma della unità-distinzione, che costituisce la percezione o il giudizio individuale. Nella percezione si apprende un dato fatto come avente tale o tal'altra natura; il che vuol dire che quel fatto è messo dal pensiero sotto una categoria del pensiero: è pensato. E non c'è e non ci può essere — dice ottimamente il Croce — altra forma di pensiero: non possiamo pensare che qualificando fatti presenti nelle intuizioni, dal momento che tutta la realtà pensabile è data dalle e nelle intuizioni o rappresentazioni, che il pensiero qualifica pensando. Non si può pensare cioè percepire che i fatti intuiti, e, d'altra parte « neanche la più lieve impressione, il più piccolo fatto, l'oggetto più insignificante è da noi percepito se non in quanto è pensato » (2). Il giudizio individuale è, così, tutta lo conoscenza che produciamo ad ogni istante, tutto il mondo che possediamo, cioè tutta la realtà.

Con ciò cade, come priva di significato e falsa, la nota distinzione tra verità *di ragione* e verità *di fatto*, verità *a priori* e verità *a posteriori*. Ogni verità è verità della ragione del fatto, del fatto essenzializzato col e nel predicato. Il fatto, nel conoscere, è penetrato di logicità, cioè di ragione, assume la forma logica, cioè razionale: è precisamente questa la formula del pensamento. Così *il reale è razionale*, e *il razionale reale*. Nel pensamento o concetto

(1) *Logica*², parte I, sez. II, IV, p. 105.
(2) Cfr. *Logica*², parte I, sez. II, IV, p. 108.

Digitized by Google

non esiste l'*a priori* fuori dell'*a posteriori*, non esiste l'*a posteriori* fuori dell'*a priori*: l'universale è sempre nell'individuale, l'individuale sempre nell'universale. Il giudizio individuale presuppone, certo, il giudizio definitorio, la definizione o il concetto come *predicato*, l'*a priori* applicabile al fatto come condizione della pensabilità del fatto; ma, d'altra parte, il giudizio definitorio presuppone il giudizio individuale, il fatto già pensato, cioè già formato con e nella percezione, come soggetto del giudizio: i due giudizî non sono, quindi, due, ma uno, poichè nel giudizio sono uno il soggetto e il predicato: il soggetto è il predicato individualizzato, il predicato è il soggetto universalizzato: l'uno e l'altro universale-concreto (1). A chi non si fermi alla forma verbale, ma domini la parola col pensiero apparisce chiaro, infatti, che la definizione « non esiste così, per aria, come potrebbe sembrare dagli esempi, che se ne recano nei trattati, e nei quali si prescinde *dal dove e dal quando e dall'individuo e dalle circostanze di fatto* », cioè si prescinde precisamente dall'elemento rappresentativo, rendendo astratto il concreto, indeterminato il determinato, mutilando, anzi vanificando, così, la realtà: ogni definizione è la risposta concreta a una domanda concreta, è una soluzione concreta di un concreto problema che la fa sorgere e dal quale è, quindi, determinata.

Perciò, nel pensiero concreto, la natura della domanda colora di sè la risposta: variando il problema, varia la soluzione o il giudizio definitorio. È evidente. Orbene: che o il problema o il dubbio sia sempre individualmente condizionato, cioè determinato proprio dal *dove*, dal *quando* e dalle innumerevoli e caratteristiche *circostanze di fatto* in cui lo spirito si trova e dalle quali gli astrattisti prescin-

(1) Op. cit., parte I, sez. III, I, *passim*.

Digitized by Google

dono, è non meno evidente. « Il dubbio del bambino non è quello dell'adulto, il dubbio dell'uomo incolto non è quello dell'uomo colto.... anzi, il dubbio formulato da un individuo in un determinato momento, non è quello che lo stesso individuo formula in un momento dopo ». Non si ripete mai la stessa domanda, perchè non si scende due volte nella stessa acqua — diceva il vecchio Eraclito — cioè non si *vive* due volte la stessa vita. E perciò non si ripete mai la stessa risposta, non si risponde mai con la stessa definizione, non si *pensa* due volte la stessa vita. Gli esempi si possono prendere da ogni giudizio definitorio. « La virtù è abito di azioni morali, è formola — dice il Croce — che può essere pronunziata cento volte; ma se ciascuna di quelle cento volte è pronunziata sul serio per definire la virtù, essa risponde a cento situazioni psicologiche, più o meno diverse, ed è in realtà, non *una*, ma cento definizioni » (1). Il che vuol dire che il concetto non ha valore concreto fuori del fatto o della rappresentazione, che non esiste altrimenti che in quanto è pensato e chiuso in parole, e, pur rimanendo identico, è sempre diverso, come è identico e diverso in ogni istante tutto ciò che vive e si muove o diviene. Bisogna sprofondarsi in sè, gettarsi nel concetto stesso per comprenderlo nella sua vita intima, nel suo valore reale. Il concetto o la definizione è un atto vivo che essenzializza e, quindi, anche esistenzializza un fatto storico, per sè e astrattamente considerato, fatto bruto; è una verità di ragione che razionalizza quella che si suol chiamare verità di fatto, diventando essa stessa verità di fatto, anzi non esistendo punto fuori di essa; è l'attività universale dello spirito che informa di sè le rappresentazioni così e così determinate; è lo spirito

(1) *Logica*², parte I, sez. III, I, p. 146.

Digitized by Google

stesso come percezione o come quella ben nota *sintesi a priori* che nega la pensabilità e, quindi, la possibilità del concetto fuori o di sopra dei fatti, — che nega, cioè la *mera analisi* dei dommatisti o astrattisti — e nega, in pari tempo, che il concetto si possa ricavare per astrazione dai fatti bruti, dalle rappresentazioni — cioè nega la *mera sintesi* degli empiristi —, fondendo in verità concreta e intera la parziale e, come tale, astratta verità degli uni e degli altri. Da ciò si ricava la vanità di due questioni che sono state e sono ancora un vero grattacapo per i trattatisti di logica: I. Il *prius* logico è il giudizio o il concetto? II. Le categorie precedono il giudizio o si ricavano da esso? Il Croce osserva, conchiudendo uno dei suoi più perspicui capitoli della *Logica*: « La domanda: se il *prius* logico sia il giudizio o il concetto, è vana, non soltanto nella relazione del concetto col giudizio definitorio, ma anche nella relazione del concetto col giudizio individuale. Si può dire, indifferentemente, che *pensare è concepire*, o che *pensare è giudicare*, poichè le due formule si riducono al medesimo. Egualmente vana è la questione, se le categorie precedano il giudizio o si ricavino da esso: giacchè, non solamente non lo precedono, ma non si ricavano neppure dal giudizio; e dal giudizio non si esce mai fuori, come non si esce mai fuori dalla realtà e dalla storia » (1).

E siamo giunti, così, a quella che è la dottrina centrale del sistema crociano, alla quale vanno a sboccare tutte le dottrine di lui, perchè tutte da essa derivano: voglio dire la *identificazione di storia e filosofia* o di storia e concetto. A tale identificazione il Croce è arrivato per tappe, approfondendo, al lume anche degli studî del Gentile, sempre

(1) *Logica*², parte I, sez. III, II, p. 158. Leggere tutto il capitolo che è il capitolo centrale della *Logica*.

Digitized by Google

più il carattere concreto della storia e della filosofia e confondendo poi in una sola le due concretezze (1).

Scrive, dunque, il Croce: « Nel giudizio individuale, ultimo e perfettissimo dei fatti conoscitivi, il giro della conoscenza si compie. La oscura sensibilità, diventata già chiara intuizione, e fattasi poi pensamento dell'universale, viene, nel giudizio individuale, logicamente pensata, ed è, ormai, conoscenza del fatto o dell'accadimento, ossia della realtà effettuale. Il giudizio individuale, o percezione, adegua pienamente la realtà » (2). E questa conoscenza è *storia*: sintesi dell'elemento intuitivo, cioè della visione del fatto accaduto — unico documento, cioè unica fonte storica — e del concetto, o pensamento del fatto, che trasforma, come si è già veduto, il puro fatto intuito in soggetto di giudizio individuale, o di racconto storico. « La sintesi a priori, che è la realtà del giudizio individuale e della definizione, è insieme la realtà della filosofia e della storia. È la formola del *pensiero, il quale, costituendo se stesso, qualifica l'intuizione e costituisce la storia* ». Sottolineo queste parole perchè esse riassumono la vera essenza della logica crociana. Dalla quale risulta, dunque, chiaramente, che « la filosofia non è nè fuori, nè a capo o a termine della storia, nè si conquista in un momento, o in alcuni momenti singoli di questa; conquistata in *ogni momento*, essa è sempre e tutta congiunta ai fatti e condizionata dalla conoscenza storica » (3).

(1) Cfr. *Logica*², pp. 226-227, dove, in una nota, il Croce stesso traccia il cammino del suo pensiero nella concezione della *Storia*. E il suo pensiero, d'allora, cioè dall'anno 1909, è rimasto sostanzialmente immutato, ed è quello che ispira anche le più recenti monografie, che citeremo sotto.

(2) *Logica*², parte I, sez. III, I, p. 109.

(3) *Logica*, parte II, IV, p. 224. Si legga tutto il capitolo.

Digitized by Google

Come la filosofia, così la storia è l'opera dello spirito eternamente individualizzantesi, di *tutto* lo spirito che s'individualizza nel fatto: tutti i concetti sono in ogni concetto, e tutto il concetto è in ogni fatto conosciuto. Come la filosofia, anche la storia « è pensiero, e, come tale, pensiero dell'universale, dell'universale nella sua concretezza, e perciò sempre particolarmente determinato », e il particolare e il finito « è determinato, nella sua particolarità e finitezza, dal pensiero, e perciò conosciuto insieme come universale: è l'universale in quella sua forma particolare ». Poichè « non c'è fatto, per piccolo che si dica, che si possa altrimenti concepire (realizzare e qualificare) se non come universale » (1). Storia e filosofia, sono, quindi, *concetto universale-concreto.*

E perchè universale-*concreto*, sono, l'una e l'altra, conoscenza del presente, perchè solo il presente è concreto: il passato non è concreto che quando cessa di esser passato per diventar presente, cioè esistere e prender forma attuale in uno spirito che lo sente e lo pensa, in sintesi di Vita e di Pensiero, nel presente. Il che vuol dire che la storia ha sempre compresente l'oggetto del suo conoscere, poichè non è che, precisamente, il pensamento del fatto concreto, così e così determinato, cioè così e così presente, o, semplicemente, presente. Nella storia, come nella filosofia, il nesso di Vita e di Pensiero, di intuizione lirica e di concetto, è indissolubile: tale Vita, cioè tale interesse, tale fatto, e tale pensamento: tale problema — ogni fatto prima di essere pensato è problema — e tale soluzione. La vera conoscenza è, quindi, l'attualità del concetto, il Pensiero della Vita che è tutt'uno con la Vita del Pensiero: è l'autoco-

(1) CROCE, *Storia, Cronache e false storie*, Napoli, Giannini e Figli, 1912, pp. 30-31. — Cfr. anche: *Questioni storiografiche*, Giannini e Figli, 1913.

Digitized by Google

scienza che è, per definizione, attualità di Vita e Pensiero. È la sintesi logica *a priori* come pensiero che crea e che si rinnova ininterrottamente, e non è concreto e reale se non questo ininterrotto eterno crearsi e rinnovarsi, questo perpetuo nascere, morire, e rinascere dell'Autocoscienza, questo concrescere della mente concreta sulla mente concreta, che porta con sè, fusi e vissuti, tutti i giudizi concreti anteriori, tutta la storia anteriore e la filosofia anteriore. Filosofia e storia sono la conoscenza o il pensamento dell'eterno presente, pensamento del fatto e della ragione del fatto. Perciò il progresso della filosofia e la filosofia sono tutt'uno, come sono tutt'uno la storia e il progresso della storia. « La filosofia, ossia tutte le categorie, opera in ogni istante della vita spirituale, opera sopra materia affatto nuova, offertale dalla storia, la quale essa, da sua parte, contribuisce a creare ». Quindi progredisce sempre come l'arte e la vita tutta; « progredisce, perchè ogni affermazione di verità è condizionata dalla realtà e condiziona una nuova realtà; la quale, a sua volta, è, in quel suo progresso, condizione di un nuovo pensiero e di una nuova filosofia » (1). Quindi, ancora: « La filosofia che ciascuno di noi professa in un determinato momento, in quanto è adeguata alla conoscenza dei fatti e nella proporzione in cui vi è adeguata, è il risultato di tutta la storia precedente; e, in essa, tutti i sistemi, tutti gli errori e tentativi, sono organicamente conciliati » (2). In un sistema nuovo, si capisce bene, non in quell'accozzo e guazzabuglio di frammenti di tutte le filosofie che è l'*eclettismo*, dove le dottrine non possono costituire un tutto organico: perchè manca il vincolo logico, cioè la mediazione fra loro.

Speriamo che, chi ci ha seguiti fino a questo punto della

(1) *Logica*², parte III, VII, p. 340.
(2) Ivi, p. 341.

Digitized by Google

breve, ma, crediamo, fedele esposizione del pensiero crociano, potrà rispondere da sè a una difficoltà che deve nascere da queste dottrine logiche. Se la filosofia è concetto, e il concetto è sempre pensamento della verità e della ragione o della prova della verità, come è possibile l'errore? Non è forse l'errore un battere dell'intelletto fuori della verità, un giudizio falso, come il peccato è un battere della volontà fuori del bene, una volizione del male? — Ecco: l'errore, o è semplice negatività, come l'opposto del vero, e allora non è nè separabile nè distinguibile dalla verità, poichè il concetto puro è sintesi o dialettica di opposti: il termine negativo è intrinseco al positivo come elemento necessario della concretezza, e come molla dello svolgimento, e si svolge esso stesso con la medesima logica del positivo. Ecco perchè anche l'errore ha la sua logica necessaria. Oppure l'errore è fatto positivo esistente per sè: — il materialismo è errore, il positivismo è errore, ecc., ecc. — e allora non potrà essere pensiero, perchè il pensiero è, per definizione, giudizio storico o pensamento di realtà, e, per sè, infallibile, perchè coglie sempre la realtà nella evidenza della ragione di essa: se così non fosse, se la ragione potesse errare, sarebbe inevitabile lo scetticismo, poichè si getterebbe un dubbio radicale e angoscioso nel cuore stesso del pensiero: se la ragione *può* errare, chi mi dice quando erra e quando non erra? Qual'è il criterio per distinguere l'errore dalla verità? Il pensiero, se non ha in sè, intrinseco e identico con sè, il criterio della verità; se, in altre parole, la verità non è l'affermazione che il pensiero fa di sè a sè, è distrutto come pensiero, come fonte o organo di verità certa. Perciò l'errore, come fatto positivo, non può appartenere allo spirito teoretico. Apparterrà, quindi, allo spirito pratico, come prodotto di questo. Come nasce, e che cos'è? « È una sconcia combinazione di idee » — dice il Vico — cioè gli errori « sor-

Digitized by Google

gono dall'indebito trasporto di una forma teoretica in un'altra, o di un prodotto teoretico in un altro, da esso distinto ».

L'*artista*, che sostituisce alla rappresentazione degli affetti il ragionamento sugli affetti, mescolando arte e filosofia; o che, nel comporre un'opera, riempie i vôti, che la sua fantasia lascia nella composizione, con motivi ripugnanti, attinti ad altre opere: — il *filosofo* che risolve un problema filosofico con metodo fantastico, ovvero, con metodo storico, naturalistico o matematico, o trasporta i concetti filosofici da un ordine all'altro e tratta l'arte come fosse filosofica o la morale come se fosse economica; — e si dica lo stesso dello storico, del naturalista, del matematico che intrecciano metodi estranei a quelli che sono propri della loro disciplina, e alle vedute e concetti e schemi di un ordine, quelli di un altro — tutti errano, commettendo l'errore artistico, o il filosofico, o lo storico, ecc., ecc. (1).

E tanti saranno gli errori fondamentali, quante sono possibili le sconce combinazioni dei concetti. E — per trattare del solo errore filosofico — poichè sono tante e non più « le idee ossia i concetti dello spirito teoretico e teoretico-pratico; tante e non più debbono essere le sconce combinazioni possibili di esse, e le forme dell'errore teoretico », che possiamo, quindi, dedurre logicamente. « Il concetto puro, che è la filosofia, può essere sconciamente combinato e scambiato, o con la forma, a esso precedente, della pura rappresentazione (arte), e con quella, a esso susseguente, del concetto empirico e astratto (scienze naturali e matematiche); o malamente scisso nella sua unità di concetto e rappresentazione (sintesi a priori), e malamente poi ricombinato, come, o concetto che si dà per rappresentazione

(1) Cfr.: *Logica*², parte III, I, *passim*; *Filosofia della pratica*, parte I, sez. I, IV, p. 43.

Digitized by Google

o rappresentazione che si dà per concetto ». Non è concepibile altro modo di guardare e trattare le idee. Di qui le forme fondamentali degli errori: l'*estetismo* — che attribuisce alla intuizione l'ufficio e il valore del concetto —; l'*empirismo* — che sostituisce la forma del concetto empirico a quella del concetto puro, e dà, quindi, alle scienze empiriche e naturali ufficio e valore di filosofia —; il *matematismo*, che è la presentazione del concetto astratto come concetto concreto, e della matematica come filosofia; il *filosofismo* o il panlogismo — che consiste nell'abuso dell'elemento logico, ossia nell'usurpazione che la filosofia in senso stretto o la definizione pura compie sulla storia, pretendendo di dedurre la storia a priori, dando al concetto non il contenuto storico, che si può avere solo dalla rappresentazione, ma un contenuto astratto; o, che è lo stesso, dando al predicato un falso soggetto, un soggetto *a priori*, e quindi, come tale, non reale — si ricordi Hegel! —, e finalmente lo *storicismo* o il *mitologismo*, che è l'inverso del panlogismo, e consiste nel dare al soggetto un falso predicato. Poichè tutti i miti nascono da questo: « al posto dei concetti, che dovrebbero illuminare i fatti singoli, si pongono rappresentazioni », e si dà luogo, così, ad una forma particolare *semifantastica* dello spirito: non fantastica perchè costituita da un giudizio, non logica, perchè non vi è sintesi di soggetto e predicato, mancando il vero predicato, ma di soggetto, vero soggetto, perchè rappresentazione, e di soggetto — altra rappresentazione — assunto come predicato: si dirà, per esempio, che il fenomeno astronomico dell'aurora — elemento storico da intendere — si spiega coll'inseguimento di Dafne da parte di Febo. Tutta la mitologia è fatta così (1).

Come si vede, questi errori sono positivi; sono quindi

(1) *Logica*², parte III, *passim*.

Digitized by Google

atti o prodotti dallo spirito; non, per le ragioni svolte, dello spirito teoretico, ma dello spirito pratico; nascono dall'illegittimo connubio tra la forma teoretica e pratica. Per comprender questo, bisogna distinguere l'errore dall'ignoranza. L'errore non è il non sapere, ma l'affermazione di sapere quello che non si sa, di avere raggiunto il risultato che non si è raggiunto; affermazione non del pensiero, perchè il pensiero non può mentire, ma della parola — intesa in senso generalissimo di *comunicazione* — che si sostituisce alla verità e ne mente l'esistenza. Si *erra perchè si vuole errare*: l'errore è sempre più o meno di mala fede. « Se non fosse così — ripeterò col Croce — quale garanzia avrebbe mai la verità? Se una sola volta si potesse errare in perfetta buona fede, e la mente potesse confondere vero con falso, abbracciando il falso come vero, come si potrebbe più distinguere l'uno dall'altro? Il pensiero sarebbe radicalmente corrotto, laddove esso, radicalmente, è incorrotto e incorruttibile » (1). E perchè si vuole errare? Un perchè ci deve essere, poichè l'errore è, anch'esso, come atto positivo, razionale. Si erra perchè, invece della verità, si cerca un bene: non si può volere che il bene, non si può volere l'errore che come bene, come fonte di bene. Ecco perchè l'errore è atto pratico: è una volizione di bene. Non però volizione di bene universale, non, quindi, atto morale. « La moralità richiede che l'uomo pensi al vero; e a quel dovere i produttori di errori si sottraggono, o, meglio, non si elevano. Intenti ancora all'esigenza pratica della vita individuale *qua talis*, non attuano in sè la vita universale, nè si fanno, in ubbidienza a quest'ultima, volontà etica, volontà di verità » (2). Sono le passioni smodate o gl'interessi il-

(1) *Filosofia della pratica*, parte I, sez. I, IV, pp. 45-46.
(2) *Logica*², parte III, I, p. 276.

Digitized by Google

legittimi, che ci traggono insidiosamente in errore; « si erra per far presto a conchiudere, ossia per procacciarsi immeritato riposo, si erra per acquiescenza a vecchie idee, cioè per non lasciarsi turbare nel riposo illecitamente prolungato; e così via » (1). Si erra, in altre parole, perchè si vuole l'utile: l'errore positivo è, quindi, *atto razionale economico* (2). — Si domanda: e lo *pseudo-concetto* è anch'esso errore? Poichè pare evidente che, se non è concetto, se è concetto falso, è errore.

Pare, e sembra incluso nel suo nome, ma non è. I pseudo-concetti empirici — rappresentazioni impoverite elevate a simboli e a rappresentazioni di gruppi di rappresentazioni — rosa, gatto, acqua, animale, ecc., ecc., — ed i pseudo-concetti astratti — finzioni concettuali astratte senza nessun elemento rappresentabile — moto libero, triangolo geometrico, ecc., ecc., — non possono essere errori, per il fatto che sono ineliminabili e risorgono sempre: sono, quindi, un prodotto necessario dello spirito. « Quando ci siamo persuasi che il triangolo ed il moto libero non rispondono a nulla di reale, e che la rosa e il gatto.... non hanno nulla di preciso e di universale, — poichè, nella realtà, la rosa è sempre *questa* rosa così e così determinata, il gatto, *questo* gatto, e c'è continuità stretta fra le così dette specie e i generi, in modo che non si possono segnare i confini delle une e degli altri — dobbiamo, tuttavia, seguitare a servirci delle finzioni di triangoli, di moti liberi, di gatti, di rose.... » (3). Dobbiamo servircene e non sono veri: non equivale questo a dire che sono utili? Che sono atto economico dello spi-

(1) *Filosofia della pratica*, l. cit.

(2) Vedere la *Nota* dopo il presente capitolo.

(3) CROCE, *Logica*², parte I, 2, p. 21. — Cfr. anche: *Ciò che è vivo*, ecc., VIII, *passim*.

Digitized by Google

rito? È lo spirito pratico che interviene a produrli, anche questi; sono, dunque, prodotti pratici anche questi, ma, per la ragione detta, sono affatto inconfondibili con gli errori. Sono errori solo allora che si presentano come concetti veri, come verità, cioè quando diventano empirismo e matematismo. Ma, finchè lo spirito, per facilitare il ricordo delle conoscenze possedute, e il richiamo di esse dall'inconscio (apparente), dice a un gatto: « tu mi rappresenterai tutti i gatti » o a un triangolo che, in sè, non può nè pensare, nè rappresentare: « tu mi rappresenterai tutti i triangoli » — non commette nessun errore, come non commette errore un compilatore di indici e di etichette. Non sono, in sè e per sè, i pseudo-concetti, in rapporto di contrarietà coi concetti, ma solo in rapporto di diversità; non sono atti conoscitivi, ma sono utili all'atto conoscitivo.

Intendiamoci: non utili come preparazione o abbozzo del concetto, come, cioè, concetti imperfetti che la filosofia renderà perfetti, perchè al concetto non si giunge per gradi o per fasi, astraendo, e, mediante l'astrazione, alzandosi nell'indeterminato o nel vuoto, ma vi si giunge col tuffarsi col pensiero, collo spirito logico, nell'onda delle rappresentazioni, nella realtà immediata, col discendere — per usare la nota terminologia — dall'astratto al concreto, dal generale all'individuale, per cogliere o mettere o creare nell'individuale l'universale. E non possono considerarsi come preparazione di concetti anche per altre ragioni. Il concetto è anteriore alle finzioni concettuali. Per produrre l'astratto bisogna avere il concreto da cui astrarre; per dire a una rosa: rappresentami tutte le rose, devo aver percepito la rosa concreta, cioè formato un giudizio individuale, concepito la realtà, questa determinata realtà, che il naturalista stacca, poi, arbitrariamente dalla realtà tutta, nella quale e per la quale soltanto è quello che è, e arbitrariamente

Digitized by Google

impoverisce, togliendole tutto quello ch'essa ha di concreto o di storico, e arbitrariamente, cioè per pura finzione, chiama poi concetto. E non si finge, se prima non si conosce la cosa che si vuol fingere o imitare. Di più: nella concezione delle scienze naturali come preparazione alla filosofia, si nega o l'autonomia delle scienze naturali, o quella della filosofia, secondo che, come metodo della verità, si riconosca o il metodo filosofico o quello naturalistico. « Infatti — spiega il Croce — nel primo caso le scienze naturali, se sono di loro natura filosofiche, e rappresentano una prima approssimazione alla filosofia, svolta che si sia questa, dovranno sparire, come il provvisorio innanzi al definitivo.... Il che significherebbe che scienze naturali, in quanto tali, non esistono; e che ciò che esiste effettivamente è la filosofia. Nel secondo caso, se la filosofia ha l'indole medesima delle scienze naturali, l'ulteriore elaborazione del primo abbozzo sarà opera, sempre, del metodo naturalistico, per quanto raffinato e potenziato si voglia immaginarlo. Cosicchè, ciò che esisterebbe effettivamente sarebbe, non mai la filosofia, ma, sempre, le scienze naturali » (1). Bisogna quindi ammettere eterogeneità di natura fra scienze e filosofia. Scrivevo altra volta: « Metodo e scienza o sapere sono correlativi, poichè il metodo non è che il modo della ricerca, dello svolgimento e della trattazione della scienza. Quindi ammettere *eterogeneità di metodo* significa ammettere *eterogeneità di scienza*, cioè, differenza non solo di grado, ma di natura. E viceversa: se si ammette l'*omogeneità* di scienza e filosofia, si deve affermare l'*omogeneità* di metodo, cioè un metodo solo e identico per l'una e per l'altra, il che, data la stretta correlatività di metodo e scienza, conduce a concludere che scienza e filosofia non sono due, ma una.

(1) CROCE, *Logica*², parte II, V, pp. 246-247.

Digitized by Google

Alla identità di scienza e filosofia si giunge anche se si prendono nel loro senso ovvio le parole: « la filosofia non è che una integrazione e interpretazione della scienza » — come la definiscono i sostenitori del rapporto di continuità fra concetto puro e concetto naturalistico. Poichè, secondo tale definizione, la filosofia non sarebbe che un modo della trattazione delle scienze, e, nello stesso tempo, il vertice delle scienze. Il che porta a concludere che scienza e filosofia non sono due, ma una.

Per farne due, o per salvare la loro autonomia, bisogna loro riconoscere la piena eterogeneità; ma allora bisogna anche affermare il carattere puramente economico delle scienze. O togliere, dunque, l'autonomia o alle scienze o alla filosofia, oppure proclamare unica scienza la filosofia » (1), e considerare come pseudo-concetti i concetti delle discipline naturalistiche.

Come? si dirà. Non c'è nulla di vero nelle affermazioni della scienza? *Non è anche la scienza*, prima di diventare manipolazione di percezioni, *percezione*? Dunque è concetto. Certamente, e lo abbiamo già detto. La scienza, prima di essere schematizzazione, e per poter essere tale, è e deve essere storia o materiale percettivo; prima di essere classe è giudizio individuale, è scoperta storica, e, come tale, è scienza, perchè è.... filosofia. Non si può manipolare che la realtà, la storia o la realtà scoperta; quindi « lo scopritore *naturalista*, in quanto scopritore di verità, è scopritore *storico* prima di essere semplice naturalista ». E le scoperte storiche sono evidentemente concetti, non pseudo-concetti. Il pseudo-concetto è lo schema, il tipo, la classe. Bisogna

(1) *Rivista di Fil. Neosc.*, a. III, n. 6, p. 704. È in una recensione dell'opuscolo del P. GEMELLI, *Sui rapporti tra scienza e filosofia*, fatta dal Dr. D'ALBA (pseudonimo).

Digitized by Google

distinguere, nella costituzione delle scienze, l'esperienza *storica* dall'esperienza *tipica* ossia la percezione da quella rappresentazione generale, o gruppo di rappresentazioni generali, che prescinde dall'attualità delle rappresentazioni, ma che, perciò appunto, presuppone le singole rappresentazioni come già conosciute, affermate o percepite. L'esperienza storica ci dà, ed è, la massa calda e fluente, cioè il reale nel suo divenire; l'esperienza tipica è il raffreddamento e la solidificazione di quella massa nella rappresentazione generale. La quale, per ridiventare storica, deve riconcretarsi, rindividualizzarsi, e perdere la sua fissità e astrattezza, cioè deve *sparire*, come tale, e dar luogo alla percezione, alla filosofia. È reale sapere il fondamento delle scienze, la storia e la esperienza storica; è irreale, o pseudo-concetto, la peculiare elaborazione scientifica della storia, l'esperienza tipica (1). Si dice: i concetti empirici e matematici non negano la realtà concreta, ma, *come tale, non la prendono in considerazione*; l'idea specifico-astratta non nega l'idea specifico-piena, ma solo *ne prescinde*. E va bene. Se il concetto astratto negasse la realtà concreta, sarebbe tutt'altro che utile alla conoscenza della realtà, mentre noi affermiamo che è utilissimo, anzi indispensabile. Ma dal momento che *ne prescinde*, o *non la prende in considerazione*, in esso non si troverà la realtà vera, cioè intera, ma una realtà *diminuita* e, *come tale*, inesistente. L'accordo non può essere maggiore. Non è su questo punto che il Croce va combattuto: dobbiamo prender di mira qualche altro punto più vitale e più fondamentale del suo sistema monistico idealistico, come ci proveremo di fare nelle poche note critiche che seguono.

Non è, naturalmente, nostra intenzione di prendere, qui,

(1) *Logica*², parte II, V, *passim*. — Cfr. anche: G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, vol. I, parte I, cap. IX, Laterza, Bari, 1913.

Digitized by Google

in esame tutta la concezione crociana del pensiero, così coerente in tutte le sue parti, e così logicamente legata alla più alta filosofia idealistica, che riassume in sè e svolge fino alle ultime conseguenze, integrando e correggendo, e creando, perciò, la base storico-logica di ogni sviluppo ulteriore del pensiero idealistico. Ci limitiamo a fare qualche osservazione sul monismo gnoseologico del Croce, e sul conseguente suo monismo ontologico.

Ogni filosofia spiritualistica afferma la razionalità del reale; e insegna — fatte poche eccezioni — che il vero reale è l'individuale, penetrato, di ragionalità, di concetto: ed ecco quello che il Croce chiama universale-concreto. Ma nella filosofia nostra, la razionalità del reale, pur essendo immanente in esso come nel suo termine, è anche trascendente, e sotto due rispetti: rispetto al reale stesso che l'ha ricevuta e la riceve dall'atto creativo di Dio, e rispetto all'uomo che la conquista col sapere; cioè: è trascendente quanto al *principio* fontale, e quanto al *soggetto* conoscente, di cui essa è oggetto. Dualismo? Sì; duplice dualismo: di soggetto e oggetto, nella conoscenza, cioè dualismo gnoseologico; di soggetto conoscente finito e di reale razionale finito, da una parte, e di soggetto conoscente-creante-infinito dall'altra, come Causa della razionalità dell'oggetto e del potere conoscitivo del soggetto: cioè dualismo ontologico e gnoseologico insieme. Che il nostro spirito, conoscendo, crei il reale, cioè il razionale oggettivo, con quella portentosa sintesi a priori dell'idealismo post-kantiano, è contraddetto dalla coscienza umana, che è atteggiata, naturalmente, di fronte alla realtà, come spettatrice di oggetto che deve conquistare faticosamente, comprendendone la razionalità al lume della propria razionalità, o, meglio, della propria ragione. E niente, assolutamente, niente — cioè nessun argomento dimostrativo — ci porta a negare, che l'oggetto del

Digitized by Google

nostro pensamento, o del pensiero che lo afferma con e nella percezione, non sia, oltre che nell'atto conoscitivo del soggetto, anche fuori del soggetto, indipendente dal soggetto. Anzi: come si spiega, cioè, come è originata nel pensiero umano la distinzione, meglio, la opposizione del soggetto razionale e di oggetto compenetrato di razionalità? E perchè l'uomo, ogni uomo afferma e crede invincibilmente che la verità è la conformità fra l'atto della ragione — soggettivo — e la razionalità oggettiva?

Perchè, se il pensiero è, nel suo intimo, essenzialmente auto-coscienza creatrice, non è cosciente di creare, esso, colla sua affermazione percettiva, la realtà, e la opposizione di soggetto e oggetto? e la razionalità oggettiva insegnata dal realismo? L'idealismo, finchè non ha risposto — e non può rispondere — a queste domande, non ha diritto di affermare la morte del dualismo e del realismo, di affermare che il giudizio individuale crei la realtà come realtà razionale, e non semplicemente la conquisti. A prova del dualismo gnoseologico è sempre vero e inconfutabile, del resto, l'argomento tratto dalla distinzione che noi facciamo fra ciò che nel campo del pensiero è prodotto puramente nostro e ciò che è prodotto di cause che agiscono su noi e con noi. Scrive l'Acri: « Il mondo fantastico — cioè tutto il mondo dato nei fantasmi, o nelle intuizioni — è in noi, e ha per causa noi, ma non siamo noi causa unica, perchè quello ci si presenta e vi si nasconde con ordine, secondo che si pongono certe condizioni o si tolgono, uniformemente; laddove si mutano senza regola, si fanno e disfanno, quelle immagini delle quali siamo noi liberi artefici. Posso immaginare il sole come un cilindro, come un cubo, ma non posso alterare l'immagine che mi si presenta quando apro gli occhi » (1).

(1) *Videmus in aenigmate*, Bologna, Mareggiani, 1907, p. 157.

Digitized by Google

Noi ammettiamo che il processo della realtà, di tutta la realtà, sia storia, cioè divenire concreto logico sistematico razionale, e che, quindi, storia, cioè sapere progressivo concreto logico sistematico deve essere la filosofia; ma non possiamo ammettere che la storia della realtà, fuori di quella libera dell'uomo, la storia della natura — della necessità naturale — sia prodotto nostro, dal momento che la storia della natura l'uomo non la conquista, se non immergendosi in essa con la ipotesi che non diventa tesi o teoria, se non quando alla supposizione corrisponde il processo reale, il dato di fatto, che io non creo, ma vedo, ma esperimento. L'oggetto è, dunque, oltre che nel soggetto, fuori del soggetto; anzi non è nel soggetto, come oggetto, se non perchè, come tale, è indipendente dal soggetto.

Ci si chiede: come nel dualismo gnoseologico si getta il ponte dal soggetto all'oggetto, per cogliere l'oggetto, ossia come ci si salva dall'agnosticismo? Come posso conoscere ciò che è fuori di me, se non posso uscire di me? Non c'è bisogno affatto di ponte. Scriveva il Vico: « Contemplando Dio solo per l'ordine naturale, cioè in quanto ha dato naturalmente l'essere alle cose e agli uomini, e naturalmente lo conserva, i filosofi hanno dimostrato solo una parte o attributo della sua provvidenza: io lo contemplerò per la parte che è più propria degli uomini », cioè per il mondo civile fatto dagli uomini. Ebbene: se il mondo civile è certamente razionale, perchè fatto dalla ragione umana — anche da Dio, ma sempre attraverso la umana ragione, dalla Causa-Ragione-Prima, ma attraverso le cause-ragioni-seconde — tanto più sarà retto da leggi razionali il mondo della Natura, che è fatto direttamente da Dio, o dalla Ragione delle ragioni, dalla Fonte di ogni razionalità.

Leggendo così nell'uno come nell'altro dei due mondi — dice il Vico — lo spirito razionale umano trova la Prov-

Digitized by Google

videnza, cioè la regolarità dell'ordine, la finalità dell'attività, la razionalità. E la trova, perchè quelle leggi che ne costituiscono la razionalità sono le leggi della sua stessa e propria razionalità: una razionalità diversa dalla razionalità nostra, è un nonsenso. Se è conoscibile la storia umana — fatta dallo spirito umano — perchè razionale, come non sarà conoscibile la storia della natura fatta dalla ragione divina, e quindi, essa pure, razionale, della medesima razionalità? I principî del ragionamento: p. es. quello di cognizione, *l'oggetto del pensiero è l'essere*, e quello di contraddizione *ciò che è non può non essere* — dai quali derivano tutti gli altri, e, in ispecie, quello di sostanza e quello di causa — trascendono, evidentemente, nel loro valore e nella loro applicabilità, il mondo umano: la loro validità è universale e necessaria: si estendono a tutto l'essere, perchè di tutto l'essere costituiscono proprio la conoscibilità. La necessità interna dell'essere, cioè dell'ordine logico, deve riscontrarsi identica, affatto identica, nell'ordine ontologico tutto intero: non è forse, per sua essenza, l'ordine logico l'equivalente ideale dell'ordine ontologico? Quindi, anche dell'ordine della natura? E che bisogno c'è, dunque, di ponte? Se le intuizioni, se le rappresentazioni, se le idee che hanno per oggetto la natura sono collegate e coordinate fra loro secondo i principî del ragionamento, è certo che esse rappresentano la realtà, o la razionalità della natura.

E la razionalità della natura, che non dipende da noi, deve avere una fonte analoga e, in fondo, identica a quella della razionalità nostra e del mondo umano: se la razionalità nostra e della storia umana è prodotta dalla ragione, o è carattere della ragione personale, anche la razionalità della realtà fuori di noi sarà prodotto di ragione personale; la quale, non essendo immanente nella natura — come è

Digitized by Google

immanente la nostra ragione nella storia umana — sarà trascendente: Dio. In altre parole: il reale come oggetto — e, fuori di noi, in quanto è distinto da noi e da noi indipendente, il reale non è che oggetto — non è ragione, sibbene, è, nel suo fondo, nel suo ordine, cioè nei suoi rapporti, razionalità; quindi esige un soggetto trascendente come sua causa e ragione sufficiente. Mito — dirà il Croce. — Perchè? Perchè si vuol spiegare l'insieme delle rappresentazioni che costituiscono la realtà — diremo noi: che sono l'equivalente spirituale immediato della realtà — con un'altra rappresentazione invece che col concetto. E non è vero. Se la nostra negativa rappresentazione di Dio è richiesta come ultima risposta alle domande o ai problemi che la nostra ragione, in faccia alla realtà, si pone, Dio è, perciò stesso, oltre che il primo ontologico, l'ultimo logico, una rappresentazione che è tutta concetto: una realtà personale che *spiega ultimamente l'esistenza e la razionalità di ogni altra realtà*. Tutto ci porta alla trascendenza. Noi, perciò, mentre facciamo nostre parecchie dottrine logiche di B. Croce — fra queste, la dottrina del sapere come storia, la dottrina della ateoreticità dell'errore, che il Croce ha ricevuta da grandi maestri, come Cartesio, Malebranche, Rosmini, ed è implicita, in tutta la filosofia tradizionale — noi dobbiamo rigettare proprio quella che è, nel suo sistema, la fondamentale: l'immanenza. Contro l'idealismo immanentistico, noi affermiamo, come più conforme, anzi, come solo conforme, alla ragione umana, il realismo teistico.

Digitized by Google

NOTA I

ASTRAZIONE E CONCRETEZZA

La dottrina del carattere puramente utilitario dei concetti delle scienze matematiche, fisiche e naturali (di quelli che il Croce battezza « pseudo-concetti »), ha una storia recente che si fregia dei nomi dell'Avenarius, del Mach, del Rickert, del Bergson.... e dei rappresentanti più noti del prammatismo inglese-americano: tutta gente che propugna, più o meno, correnti di pensiero, che coll'idealismo non hanno nulla di comune. Il Croce, come si sa, ha fatto sua questa dottrina e l'ha incorporata nel « Sistema della filosofia dello spirito », facendo rilevare, a salute della filosofia, che i concetti delle cosidette scienze non sono tutti i concetti, non sono anzi affatto concetti, mancando ad essi i caratteri di universalità e di concretezza, proprî solo del concetto puro. Del sistema crociano ognuno giudichi come gli pare meglio, ma, per carità, non facciamo alla storia del pensiero la grave offesa di vedere idealismo o neo-hegelismo anche nella teoria della semplice utilitarietà dei concetti astratti, e, quindi, dell'astrazione! E, anche questa, una dottrina incorporabile, incorporabilissima nei vari sistemi realistici. Era forse un neo-hegeliano o un idealista assoluto quel grande contemporaneo di Leibniz che è il Nizolio, quando, precorrendo un indirizzo moderno di pensiero, negava ogni valore conoscitivo alle scienze che hanno per

Digitized by Google

punto di partenza l'universale astratto? D'altra parte, vi sono degli idealisti, non solo di ieri, ma anche di oggi, che ammettono il carattere conoscitivo delle scienze matematiche e naturali: il Royce, p. es. Un po' di storia della filosofia non farebbe male neanche agli strenui e zelanti difensori dell'astrazione.

I concetti astratti hanno valore conoscitivo? Ecco, dunque, la questione. Scrive il Card. Gaetano: « Sicut iudicium artis, quod non extendit se usque ad singularia, imperfectum est, ita iudicium speculativum, nisi usque ad naturas rerum in singularibus existentes, per sensus repraesentatas, pertingat, perfectum non est, eo quod philosophia non quaeritur ut loquamur in aere, sed ut de rebus realibus quas universum integrare cernimur cognitionem habeamus » (1).

Cioè: il pensiero, *se non vuol essere imperfetto*, deve tenersi in contatto colla realtà. È, credo, la teoria di Francesco Olgiati: anche se, come osserva il dott. Tredici (2), in qualche sua pubblicazione l'ottimo amico ha espresso la sua idea sull'argomento con termini più radicali.

Io dico qualche cosa di più: « il pensiero, *se vuol essere pensiero*, cioè avere valore conoscitivo, deve tenersi in contatto continuo con la realtà ». Non mi sono limitato a semplici affermazioni — ci vuol poco ad affermare! — ma mi sono sforzato di dimostrare. E, poichè, sul terreno della filosofia, quelle dimostrazioni nessuno le ha potute scotere fino ad ora, e poichè, d'altra parte, non ho punto voglia di ripetere o di rifriggere cose dette, mi propongo di lumeggiare la mia affermazione da un altro punto di vista.

(1) In II *Post. Anal.*, cap. 13. Cito dal MERCIER: *Critériologie générale*[5], p. 334, nota 3.

(2) Cfr. *Rivista Neoscol.*, a. XI, fasc. 3, pp. 295-308.

Digitized by Google

E comincio col constatare un fatto punto peregrino: noi non possiamo conoscere *positivamente* nessuna cosa reale, se di questa non è venuta attraverso la sensazione e non rimane in noi, nella nostra fantasia, un vestigio, un'immagine che dirige e fissa l'attenzione della mente nella realità della cosa. In altre parole: *non c'è cognizione positiva senza percezione.* (Veramente, io, che accetto la teoria crociana dell'arte, dovrei dire: non c'è cognizione senza intuizione, non c'è intuizione senza sensazione o sentimento. Per non complicare, trascuro qui la prima operazione teoretica dello spirito, l'intuizione, intermedia, per così dire, fra la sensazione e il concetto, e considero la cognizione intellettuale, il concetto, in rapporto diretto colla sensazione, rispettivamente col vestigio o coll'immagine).

Nella cognizione positiva — scrive il Rosmini — poniam mente che la sensazione (o il vestigio che lascia) fa tre cose in noi, cioè: 1° ci dà un argomento onde noi ci persuadiamo che un essere sussiste; 2° determina un punto fisso a cui dirigere l'attenzione per guisa che la mente possa distinguere quell'ente che ha conosciuto sussistere, da tutti gli altri; 3° e fa che noi abbiamo di quell'essere *la visione*, cioè un saggio del suo potere immediato sopra di noi (1).

Se consideríamo il secondo effetto della sensazione, siamo autorizzati a concludere: se non c'è il punto fisso a cui dirigere l'attenzione, questa, ossia il pensiero, non può passare all'atto, non c'è pensiero. Si dirà: « la percezione — e quindi la sensazione, il vestigio — è necessaria come punto di partenza della cognizione. Chi nega, infatti, che i nostri atti intellettuali dipendano, in questo senso, dalla sensibilità, visto che appartiene ai sensi il compito di presentare all'intelligenza l'oggetto sul quale si deve esercitare la sua

(1) *Antropologia soprannaturale*, libro I, cap. I, art. XIV.

Digitized by Google

attività? Ma, tosto che noi siamo in possesso di immagini appropriate, sta in nostro potere di librarci, con un noto processo, alla contemplazione delle verità astratte e prescindere affatto dal vestigio della realtà concreta, dall'individuo presente nell'immagine ». Possiamo? scrive il Mercier: « La coscience aperçoit ce fait intérieur, ques les manifestations supérieures da l'âme, celles là même que nous rangeons dans l'*ordre suprasensible* ou *immatériel* — la pensée intellectuelle, par exemple, ou le travail suivi d'un raisonnement — ne s'exercent jamais sans s'accompagner de phénomènes correspondants de l'ordre sensible » (1). Fatto notissimo, del resto. Ora, io ragiono così: se il pensiero intellettuale — la pensée intellectuelle — è sempre accompagnato da fenomeni corrispondenti dell'ordine sensibile, non si può dare nessun pensiero che non sia legato all'immagine, sulla quale sorge, perchè il fenomeno sensibile più strettamente legato al concetto è la specie sensibile, che, virtualmente, quanto all'elemento materiale, lo contiene. La specie sensibile è, anzi, il compendio di tutti i fenomeni sensibili ordinati alla cognizione, perchè tutti concorrono a costituirla e a conservarla, così nel suo aspetto psichico (non si confonda l'aspetto psichico collo spirituale), come nel suo aspetto fisiologico. Perciò non c'è pensiero senza la presenza o l'accompagnamento sensibile (vestigio, immagine) corrispondente.

Il Mercier è, in fondo, di questa opinione, quando scrive che, per librarci alla contemplazione delle verità astratte, dobbiamo ritenere « les images appropriées » come « substrats d'objets intelligibles » (2). Substrati che non si possono considerare come giustapposti ai concetti — non in-

(1) *Psycologie*[8], II, p. 273.
(2) Op. cit., ed. cit., p. 268.

Digitized by Google

troduciamo, per carità, la concezione meccanica della giustapposizione anche nel campo psichico —, ma come entranti a ogni momento in sintesi con essi; non è forse sempre sintetico il rapporto che lega fra loro i fatti psichici e spirituali? Sono, dunque, presenti, sempre presenti, *quando pensiamo*, le immagini individuali — tutte le immagini sono individuali — corrispondenti ai cosidetti concetti astratti, come base continua di essi, come elemento che entra in sintesi con essi; — l'atto della percezione è, non soltanto l'atto iniziale, il punto di partenza dei nostri pensamenti, ma il pensamento stesso, veduto nella sua concretezza, nel suo essere reale.

« Possédons nous effectivement ce pouvoir d'abstraire que nous nous attribuons? » si domanda il Mercier. « Sommes nous capables de nous représenter *une* feuille de chêne qui ne soit pas *telle* feuille de chêne; un triangle qui ne soi pas *ce* triangle; une chose qui ne soit pas *cette* chose? » E risponde: « Non seulement, objectera-ton, *la* feuille prétendûment abstraite est, dans la nature, réalisée en telle feuille particulière, mais aussi l'*idée* de la feuille de chêne, celle du triangle, celle de la chose, ne sont-elles pas nécessairement incarnées dans un spécimen concret, perçu ou imaginé, de feuille de chêne, de triangle, de chose? ». Benissimo: questo obiettiamo, fra l'altro, noi. Ebbene: « il y a dans cette objection une équivoque. Lorsque la raison réflechissante considère avec attention, pour se le rendre distinct, un type abstrait, elle le reporte aussitôt, par une pente naturelle, à un sujet concret: la feuille de chêne est identifiée a telle feuille determinée, le triangle à tel triangle plan on sphérique; équilatéral, isoscèle, scalène; la chose à telle ou telle chose de la nature.

L'attribution du type abstrait à un sujet concret est à la fois si apparente et si nécessaire, que plusieurs philosophes

Digitized by Google

l'ont considérée comme l'acte essentiel de l'intelligence et ils ont dit, en conséquence, que le premier acte de l'esprit est un jugement ». E osserva, in nota, che « le mot *pensée*, en latin *cogitatio*, *coagitatio*, exprime bien la complexité de la représentation intellectuelle où l'abstrait est indissolublement uni au concret ». Magnificamente. Quando penso, cioè quando « ma raison refléchissante considère avec attention.... », penso sempre, necessariamente, — par une pente naturelle — l'universale in sintesi col particolare. E l'equivoco dov'è? Il Mercier continua: « Mais l'objet abstrait est reporté mentalement à n'importe quel sujet concret: la feuille de chêne, parce qu'elle est conçue abstraitement à part de caractères determinateurs de cette feuille de chêne, est identifiable à n'importe quelle feuille de chêne n'import où, n'import quand »; — così si dica del triangolo e della cosa (1). — Qui, veramente, se non m'inganno, non si risponde all'obiezione, ma si suppone risposto. Ad ogni modo, come sia possibile « reporter mentalement l'objet abstrait à n'importe quel sujet concret », data l'intima connessione, che, come s'è visto, esiste nella nostra psiche fra un'immagine e un concetto determinati — tale immagine, tal concetto —, non capisco. E non capisco davvero che cosa sia una foglia di quercia « conçue abstraitement », tale, cioè, che sia, nello stesso tempo, *tutte* le foglie di quercia e *nessuna* foglia di quercia, o come sia possibile pensare un triangolo che non sia nè obliquo, nè rettangolo, nè equilatero, nè isoscele, nè scaleno, ma *tutti* e *nessuno* di questi nello stesso tempo. *Pensare* (nel senso di fissare l'attenzione) una foglia di quercia, è pensarla con un dato colore, con una data forma, ecc.: e *pensare* un triangolo è pensarlo o equilatero, o isoscele, o scaleno, ecc. L'immagine è sempre *questo*

(1) Op. cit., ed. cit., pp. 22-23.

Digitized by Google

triangolo, *questa* foglia; ora, se ad ogni pensiero corrisponde più o meno vivamente un dato complesso di fenomeni psicofisiologici, cioè una data immagine sensibile, sulla quale il pensiero è sorto, ne viene, che ogni qualvolta penserò il triangolo, la foglia, ecc., dovrò di necessità pensare *questo* triangolo, *questa* foglia, ecc.

— (So di esprimermi in forma molto schematica: nulla è semplice, nulla si ripete, nulla è per sè stante nella fenomenologia dello spirito, che, sempre complesso in se stesso e sempre di struttura relazionale, si va arricchendo continuamente di nuove e complesse relazioni. L'immagine, come la sensazione, vive e rivive in uno svariatissimo e sempre cangiante contesto di altre immagini, di ricordi, di sentimenti; e il pensiero, nell'immagine o, meglio, attraverso l'immagine, coglie bensì lo stesso oggetto, ma palpitante di nuova vita nei e per i nuovi rapporti contratti con la realtà della coscienza. « Toute pensée d'un objet donné, à parler strictement, est parfaitement originale et individuelle et n'a avec les autres pensées du même objet que des ressemblances spécifiques. Cet objet venant a reaparaître, nous ne pouvons pas ne pas le penser à nouveau, ne pas le voir sous un angle quelque peu différent, ne pas le saisir sous de rapports différents de ses précédents rapports. La pensée qui le connaît ne peut pas le détacher des ses rapports: elle baigne dans la coscience de tout cet obscur contexte » (1). Proprio anche per questo il concetto è sempre nuova unità concreta. Si capisce però che la complessità del processo non toglie il valore della legge di inscindibile unità fra immagine e concetto. E chiudo questa parentesi « alla Boine »).

Questo triangolo, *questa* foglia, ecc., non sono soltanto il punto di partenza dell'evoluzione conoscitiva, ma anche

(1) JAMES, op. cit., p. 202.

Digitized by Google

i termini di riferimento sempre presenti durante tutto il processo del conoscere. L'immagine, cioè l'individuo, il concreto, è una camicia di Nesso colla quale il signor Pensiero deve fare i suoi conti — e li fa tanto volentieri! — durante tutta questa nostra vita mortale. Le cose astratte non si possono pensare come tali, per la semplicissima ragione, che, nella realtà psichica, non esistono: tutti i cosidetti concetti astratti sono così intimamente connessi, immedesimati, consustanziati con tale realtà, da non poter formare oggetto di conoscenza fuori della loro sintesi con essa. « *L'universale è nell'individuale* », ha valore per la realtà psichica non meno che per la realtà ontologica. — Parlare nella vita quotidiana — costituita in grandissima parte di economicità: *primum vivere dein philosophari* — de *l'*uomo, de *la* foglia, de *la* rosa, prescindendo dai caratteri individuali, si può, anzi è necessario: dov'è il pazzo che lo neghi? Ma, provatevi a pensare davvero un concetto, a riflettere, cioè a fissare l'attenzione su *la* foglia, su *l'*uomo, ecc.: non ci riuscite; io, almeno, non ci riesco, senza vedermi dinanzi l'astratto prender forma concreta: *questa* foglia, *questo* uomo, ecc. E ciò per quella benedetta « pente naturale » di rapportare l'universale all'individuale, di cui più sopra parlava il Mercier. E non ci riusciva, pare, neanche, fra gli altri, Maine de Biran, se ha insegnato: « Evitando queste astrazioni, che non possono dar luogo se non a soggetti logici o artificiali di giudizi senza contenuto reale, l'intelletto, nello stesso tempo che decompone l'oggetto dell'intuizione nei suoi elementi, continuerà a vedere questi elementi nel tutto, come indivisibilmente e necessariamente legati all'esistenza dell'oggetto » (1). Il vero processo del

(1) LUIGI VENTURA, *La teoria della conoscenza in Maine de Biran*, Milano, 1915, p. 108.

Digitized by Google

pensiero è questo: noi, dapprima, esperimentiamo; poi, per una necessità inerente alla natura della nostra mente, formuliamo in termini concettuali il contenuto dell'esperienza, conquistandolo, così, riflessamente mediante un processo analitico; il quale non deforma la realtà, dandoci delle pure finzioni, solo se è accompagnato da una continua percezione del tutto, da un permanente giudizio sintetico, che vede, durante tutto il processo di decomposizione, gli elementi dell'analisi nell'essere peculiare del tutto, in cui solo hanno il loro peculiare significato, l'unico loro significato reale. Per pensare, dobbiamo tuffarci nella realtà, vedere l'universale nell'individuale, perchè la realtà da conoscere è questo, nient'altro che questo: l'universale nell'individuale, l'universale concreto, come sintesi di elementi non separabili.

Col fin qui esposto abbiamo anche chiarito i nostri rapporti col bergsonismo.

Col pensiero concettuale — dice il Bergson — noi, tutt'altro che cogliere il divenire continuo della durata, prendiamo semplicemente delle vedute istantanee sulla realtà interiore che scorre, e poi le infiliamo lungo un divenire astratto ed uniforme. I concetti sono fotografie immobili, stati immobili, solidificazioni del fluido. Sono simboli, punti di vista, etichette che non si possono mai mettere, da sè, in presenza degli oggetti mobili, continui, caldi. Bisogna, per cogliere la realtà nel suo divenire caldo e continuo, appigliarsi all'intuizione che si fa coincidere cogli oggetti, con ciò che essi hanno di unico e di inesprimibile.

E sulla intuizione bisogna fondare la metafisica o la scienza dell'assoluto. Molti critici del Bergson hanno buon gioco a dimostrare in quali contraddizioni viene ad avvolgersi una filosofia, cioè una costruzione sistematica concettuale, che nega ogni valore al concetto e si affida all'in-

Digitized by Google

tuizione inesprimibile. Pure sotto l'erroneità di questa dottrina vi è una esigenza legittima che trova la sua soddisfazione nella filosofia nostra; *l'esigenza della storicità e della concretezza.* Ha scritto, nello spirito di Aristotele, il Ravaisson: « La coscienza implica la scienza, e la scienza l'intelligenza. La condizione generale dell'intelligenza, come dell'esistenza, è l'unità. Ma nell'unità assolutamente indivisibile della semplice intuizione d'un oggetto semplice, la scienza svanisce, e per conseguenza la coscienza.

L'idea oggetto della scienza, è l'unità intelligibile di una qualunque diversità. La sintesi della diversità nell'unità dell'idea è il giudizio. La facoltà di giudicare è l'intelletto. La scienza è, dunque, nell'intelletto » (1). La scienza non è delle idee astratte dalla realtà e costituenti un mondo a sè, come vuole Platone, nell'interpretazione più comune delle sue dottrine; non è delle astrazioni pure, come insegnava un certo razionalismo, ma dell'universale nel particolare, della forma nella materia, del concetto che sorge sull'intuizione. L'intuizione mi dà la concretezza nel suo divenire, il concetto la universalizza e mi mostra i rapporti universali di essa col tutto, cioè l'individuale nella sua unità organica universale, la diversità nell'unità, l'unità dell'essere nella diversità del divenire. La vera realtà, la vera esistenza è delle cose particolari. La materia non è niente se non per le determinazioni che la forma le impone, come la forma non esiste separata dalla materia. E, secondo il Ravaisson, la forma peripatetica, che è anche la nostra, è precisamente l'elemento d'individualità nelle cose. D'individualità, ma anche di universalità, perchè la materia formata, precisamente in quanto è formata, è quello che è per i suoi rapporti organici col tutto. Se col giudizio, o col concetto,

(1) *L'abitudine*, trad. it. di A. TILGHER, in *Saggi filosofici*, p. 19.

Digitized by Google

colgo la forma nella materia, l'unità nella diversità, l'essere nel divenire, colgo con ciò stesso la realtà nella sua vera essenza. Anche Aristotele affermava che l'essenza della realtà è nella differenza, nella individualità, ma più avveduto del Bergson, affermava pure che alla forma ontologica corrisponde, nel conoscere, la forma logica, che è l'elemento della differenza che caratterizza il definito. Colla definizione che è sintesi di idea e di intuizione, di genere e di differenza, colgo la realtà precisamente nella sua sintesi di genere e differenza, di materia e di forma, di elemento passivo e di elemento attivo; colgo tutta la realtà insomma. E la colgo nella sua continuità, perchè, diceva l'Acri, tutto è in tutto: all'organicità e alla concretezza dell'essere corrisponde l'organicità e la concretezza del conoscere.

Anche per Aristotele come per il Bergson la realtà è dinamica, in virtù della forma, per la quale la materia prende moto e vita. Poichè la forma è energia, principio attivo immanente alle cose, sorgente di finalità e, quindi, di processo ascendente, di evoluzione creatrice. E alla dinamicità della realtà corrisponde la dinamicità della conoscenza, della dialettica, che è continuo atto nuovo che coglie la ininterrotta novità del reale. Il concetto adegua le cose nella loro concretezza, organicità e dinamicità: il concetto vero è l'*adequatio intellectus et rei*. L'errore di Enrico Bergson è di aver separato l'intelligenza dall'intuizione, l'attività che coglie i rapporti, l'universale, l'unità, dall'attività che coglie l'individualità e il diverso. *Quod Deus coniunxit homo non separet!* Questo ammonimento possiamo applicarlo alle facoltà conoscitive e dobbiamo farlo nostro, se desideriamo davvero di star fedeli allo spirito di Aristotele e dei nostri maestri della scolastica, per i quali la realtà da conoscersi non è nè l'universale nè il particolare, ma la sintesi dei due, gli oggetti nelle loro ragioni immediate e ultime. Bi-

Digitized by Google

sogna salvaguardare la filosofia non meno dalle astrazioni vuote di ogni realtà che dalle intuizioni cieche di ragioni. La filosofia peripatetica è sintesi: sintesi di materia e forma, di potenza e atto, di universale e particolare. Per questo appunto l'aristotelismo è sempre vivo e dominatore, mentre cadono e si trasformano e sono incapaci di rendere ragione della realtà tutti i sistemi, che, distrutta la sintesi, hanno preso a sviluppare un solo aspetto o elemento del reale, il sensibile *o* l'intelligibile, nelle sistemazioni del sensismo e del positivismo e del materialismo e in quelle del razionalismo astratto e dell'idealismo. Fissiamo sempre il sensibile con l'occhio rivolto all'intelligibile, e fissiamo l'intelligibile con l'occhio rivolto al sensibile. Ciò che è unito in natura non deve essere disunito nella cognizione: non ha da essere oggettiva la nostra cognizione? Non dev'essere « *adequatio intellectus et rei* »?

Fuori della sintesi, gli elementi non sono più quelli e la brama di coglierli separatamente ce li svisa: fuori della sintesi nè l'universale è più quell'universale nè l'individuale è più quell'individuale. Scomponendo la sintesi e perdendola d'occhio noi corriamo sicuro pericolo di perdere ranno e sapone, il vero universale e il vero particolare.

E poi, come non si vede che le nozioni generali, « essendo astratte dalle realtà, che sono tanti individui, più sono generali e più si allontanano dall'esistenza reale; e in tal guisa, dice il grande aristotelico del XVI secolo, Cesalpino, mentre ci s'immagina, pei gradi successivi della generalizzazione, d'avanzare di più in più nell'essere, si tende di più in più al nulla » (1)?

Quello che deve preoccuparci è di salvaguardare l'ogget-

(1) RAVAISSON, *La filosofia di Pascal*, trad. it. di A. TILGHER, *Saggi filosofici*, pp. 135-6.

Digitized by Google

tività della conoscenza: non siamo qui a combattere ogni forma di soggettivismo? Esperienza (intuizione) e intelligenza costituiscono un tutto organico, una unità sintetica appunto perchè devono, per destinazione di natura, essere l'organo della conoscenza del reale che è unità sintetica, organica: non lo si ripeterà mai abbastanza. *Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt*, ha insegnato Bacone. E ha scritto anche: « *Mens humana si agat in materiam* (noi diciamo non materia, ma « realtà »), *naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiae operatur atque ab eadem determinatur; si ipsa in se vertatur, tanquam aranea terens telam, tunc demum indeterminata est, et parit telas quasdam doctrinae, tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes* ». Vediamo di non prendere la paglia invece del grano.

•

NOTA II

L'ATEORETICITÀ DELL'ERRORE

Al Professor Giuseppe Rensi

Lei (nella *Rivista popolare*, 30 aprile 1916), criticando il mio lavoro sul Croce, mi fa due appunti: quello di aver fatto mia la dottrina del concetto puro e degli pseudoconcetti di B. Croce e di essermi allontanato, così, dalla scolastica, e quello di aver approvato la dottrina dell'ateoreti-

Digitized by Google

cità dell'errore. Al primo ha già risposto, come press'a poco avrei risposto io, un collaboratore della *Rivista Neoscolastica* (30 giugno 1917), e perciò mi dispenso dall'appulcrarci attorno altre parole.

Lei è in pieno diritto di farmi quell'appunto, com'io sono in pieno diritto di osservare che, o discutiamo sul serio idee e ci guardiamo dall'etichettarci con nomi di scuola, o buttiamo la penna filosofica e facciamo i giornalisti.

E vengo al secondo appunto. Sicuro: io ho approvato e approvo, ho sottoscritto a due mani e sottoscrivo la dottrina dell'ateoreticità dell'errore, e proprio nella forma che ha dato ad essa B. Croce. Se non l'approvassi non sarei qui a discutere con Lei. Perchè? La ragione è molto semplice. Senta: durante la guerra ho conosciuto un buon cristiano, tormentato da una stranissima idea fissa: era convinto che non avrebbe potuto aprir la bocca senza pericolo di scagliar maledizioni a Dio colle più brutte bestemmie. Da questa sua — chiamiamola così — convinzione, aveva tirato la legittima conseguenza di metter tanto di catenaccio alla porta della favella e di lasciarsi nutrire artificialmente per il naso. Io, che sono un ammiratore della logica di quel buon cristiano, se fossi convinto che, malgrado la mia buona volontà, la ragione che ho qui dentro mi può ingannare e farmi dire degli spropositi, ma sa, professore, che mi farei strangolare, piuttosto che discutere o semplicemente pensare? E mi meraviglio che Lei, con codesta specie di dottrina in corpo, abbia il coraggio di affermare e negare, con tanta disinvoltura, di credere a « prove irresistibili », di battezzare « assurda » una dottrina. Ma, in nome del cielo, com'è possibile parlare di « assurdo » se non esiste una verità assoluta? Che mi vuol darla, Lei, la definizione dell'assurdo? dal punto di vista, s'intende, del Suo relativismo?

C'è, caro professore, nel Suo articolo una frase che me-

Digitized by Google

rita di essere rilevata: Lei chiama la dottrina dell' « ateoreticità dell'errore » teoria propria degli assolutisti e *quindi di chi veste abito religioso.* Una *boutade* parecchio settaria, ma molto, molto innocua, lo creda, professore. E tiriamo via. Ma le potrei dimostrare, con la storia della filosofia alla mano, che quella teoria non è di chi veste abito religioso, ma *di chi veste abito filosofico.* Chi filosofa, se filosofa davvero, è assolutista, anche se si rifugia, mettiamo, sotto le grandi ali del prammatismo, anche se crede di essere un relativista della più bell'acqua, anche lo scettico. Il noto argomento popolare contro lo scetticismo filosofante è sempre invulnerabile. Del resto: o il filosofo mette i suoi piedi su qualche cosa di stabile, di fermo, di assolutamente certo, o cessa di esser filosofo e deve buttarsi a fare il poeta o il *viveur*: a dare impressioni o a viverle semplicemente. Ma affrontare problemi e avanzare soluzioni, no! O che si sente, Lei, di tentar la scalata delle Alpi con la carie nei muscoli delle gambe? e, quel che è molto peggio, di fare in quella condizione da guida agli altri? Chi è convinto di esser bacato nell'intimo cuore della ragione, stia zitto, in sede filosofica almeno. Chi filosofa è e ha il sacrosanto dovere di essere assolutista. Ricorda Descartes? Chiuso in una comoda stanza, solo, accanto alla stufa, si era detto, dopo aver scosso via ogni fede nell'autorità umana: « Ho qualche volta provato che i sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati. Dunque non presterò fede ai sensi ». Qualche cosa, come si sa, sfugge in Descartes a questo scetticismo, ma per affogare in uno più largo e profondo: « Veggo manifestamente che non vi sono indizî concludenti, nè segni abbastanza certi, per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno »; dunque non debbo credere a ciò che penso o mi apparisce come vero

Digitized by Google

e reale durante la veglia. E uno scetticismo radicale, l'ultimo, quello che, in fondo, professa Lei, signor Rensi, toglie valore di credibilità anche alle verità dell'aritmetica e della geometria, che per un momento si erano salvate dal naufragio nelle due forme accennate di dubbio scettico: « Io supporrò che vi è.... un certo cattivo genio, non meno astuto e ingannatore che possente, che ha impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi ». E, messo su questa via, deve andare fino in fondo: « Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esteriori che noi vediamo non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero; e se, con questo mezzo, non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di niuna verità, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio ». E stia certo, professore, che Descartes avrebbe dovuto sospendere ogni suo giudizio per tutta l'eternità e non ci avrebbe dato una filosofia, se, finalmente, non avesse trovato di poter dar fondamento stabile a' suoi pensieri colle due verità, per lui assolutamente certe, dell'esistenza e della veracità di Dio; se non avesse, cioè, potuto fissarsi nell'assoluto. Non discuto la legittimità del modo, stabilisco il fatto. Ed è, questa di Descartes, sostanzialmente e idealmente la storia di ogni filosofia: ricerca dell'Assoluto, anzi continua affermazione dell'Assoluto; posizione e soluzione di problemi e superamento progressivo del dubbio al lume dell'Assoluto. È il primo passo, il passo dell'uscio, della filosofia. Chi non è arrivato all'Assoluto, implicito o esplicito, è al di qua di essa; potrà avere e darci opinioni problematiche, ma scienza, cioè filosofia, mai e poi mai.

Ma Lei a tutto questo risponderà col rinnovare il tentativo di mettermi in un bell'imbarazzo. « Qui si vegga che cosa scaturisce dal confluire di queste due approvazioni,

Digitized by Google

quella del Croce e quella del Chiocchetti, sulla teoria che l'errore non è mai in buona fede ed è sempre colpa ». Scaturisce nientemeno che questo: « Il Chiocchetti, parlando del concetto mitologico che il Croce ha della religione.... esclama: " Non è vero „ e sostiene lungamente, qui e altrove, che su questi punti il Croce ha sbagliato ».

« Allora delle due l'una: O sono entrambi in buona fede; e ciò prova che la teoria è falsa, che cioè la ragione, proprio la ragione, può errare, e perciò appunto l'errore può essere di buona fede. O la teoria è vera; e allora il Croce e il Chiocchetti devono convenire che uno di loro due è in mala fede, erra per motivi utilitari, mente sapendo di mentire, ossia è un poco di buono ».

Codesto tremendo dilemma mi fa.... un pochino sorridere. E, sorridendo, lo giro al Malebranche che accusa di errore Cartesio, al Rosmini che accusa di errore il Malebranche, ecc. ecc. Tra tutti ce la sbroglieremo. Ma vediamo di rispondere, a salute mia e del Croce, se è possibile. E la risposta me la offrono parecchie pagine di noti pensatori: mi permette di riprodurne qualcuna a mostrare che l'asserzione teoreticamente intollerante della volontarietà dell'errore non esclude, in pratica, l'indulgenza verso gli erranti e ne attenua indefinitamente la colpevolezza? Tanto per liberare tutte le miti soavi anime italiane dall'incubo che noi si voglia rinnovare nel bel Paese il terrorismo dell'Inquisizione spagnola. Scrive il Rosmini: « L'errore è volontario. Il Malebranche vide questo vero, e pose la vera causa dell'errore nella stessa volontà umana; e a tutte l'altre cose che concorrono a inclinare la volontà diede la denominazione di occasioni o cause occasionali dell'errore. La moderna filosofia perdette questa eccellente verità, perchè, riducendo tutto al senso, ed il senso non percependo che direttamente, non si considerò più nè s'intese la natura della *riflessione*, che è l'ope-

Digitized by Google

razione più difficile da osservarsi dello spirito umano. Ignorando la natura della *riflessione* non si potè più intendere la differenza che passa fra un atto del nostro spirito, e l'avvertenza di quest'atto, la quale avvertenza non è che la riflessione sopra l'atto stesso. Quindi si credette che noi avessimo l'avvertenza di tutto ciò che passava nel nostro spirito, e che ciò di cui non avessimo l'avvertenza non esistesse. Ora molte volte avviene che noi cadiamo in errore senza avvertire che fu un atto di nostra volontà quello che vi ci ha tratti. Si fece dunque il solito argomento: " Io non m'accorgo che la mia volontà sia stata quella che ha mosso l'intelletto a questo errore (1). Dunque la mia volontà non vi ha avuto parte „. È il solito sofisma volgare, da noi tante volte confutato nel corso di quest'opera. Le divine Scritture all'incontro ci parlano di *atti della volontà* nostra anche colpevoli, che restano a noi ignoti, certamente perchè non li avvertiamo, e ci esortano a pregar Dio perchè ci mondi da' peccati occulti: *ab occultis meis munda me* » (2). Checchè si pensi di questa dottrina, è certo, ad ogni modo, che molte volte è sufficiente un *minimum* appena avvertibile di volontà a indurre in errore. « Dans le flux et le reflux incessants de nos pensées, deux systèmes de ces pensées peuvent se faire à peu près équilibre: et souvent, au début, une seconde d'attention donnée ou refusée décide lequel des deux systèmes sera assez fort pour s'installer dans la place,

(1) È inesatto. L'intelletto non erra. « Quel che si chiama errore non è già il pensato, ma il non pensato, un atto di vita, che, adoperando la vuota spoglia del pensiero, la parola, dà, non il pensamento, ma l'illusione del possesso del vero ». CROCE, *Conversazioni critiche*, serie II, XV, p. 77, Laterza, 1918.

(2) *Nuovo Saggio*, vol. IV, sez. VI, cap. XIV, art. II, nel testo e in nota.

Digitized by Google

s'y développer et en chasser l'autre » (1). Ed è pur certo che « il y aura toujours des objets qui refuseront de se *développer* à un moment donné, et qui ne pourront alors que *s'en aller* de la coscience. Forcer l'esprit à les y maintenir et à les envisager obstinément sous toutes leur faces exige une telle accumulation d'efforts renouvellés, que la volonté la plus énergique finit bientôt par s'abbandonner, de guerre lasse, à des pensées plus attrayantes, après avoir résisté, pour l'honneur, aussi longtemps que possible. Il y a pour tout homme de ces sujets effarants; mis en face d'eux l'esprit se cabre et saute de côté comme un cheval apeuré; les entrevoir c'est déja les fuir. Les idées qui contredisent la passion ne font guère que traverser l'esprit l'espace d'un instant. La nature se dresse alors et chasse les visions deplaisantes. C'est ainsi qu'on se precipite sur le premier pretexte venu, si futile et si artificiel qu'il soit, uniquement pour échapper a une occupation qui vous ennuie » (2). È un'osservazione vecchia, ma sempre nuova.

« La volontà — scrive ancora il Rosmini — riceve un'inclinazione verso una cosa anzichè verso un'altra da più cause, le quali fanno sì che una cosa le si presenti come bene maggiore e più vivamente di un'altra »... Da quella inclinazione nasce che « sia tanto più difficile alla volontà muovere l'intelletto a riconoscere e dare il pieno assenso ad un vero, quanto questo vero è più contrario all'inclinazione già ricevuta in sè per l'azione delle cause enumerate, e quanto questa inclinazione contratta è più forte » (3): osservazione tutt'altro che peregrina anche questa. — È proprio questa inclinazione che produce l'errore, che si fa « mediante

(1) JAMES, *Précis de Psychologie*, trad. franc., 1910, p. 309.
(2) Idem, op. cit., pp. 292-3.
(3) Op. cit., art. III.

Digitized by Google

una sospensione ingiusta di assenso », o « mediante un affrettamento o precipitanza in dare l'assenso » (1). Vi sono delle attenuanti e parecchie, come vede. Ecco perchè il Rosmini — e cito di preferenza lui anche perchè « vestiva abito religioso » — è disposto ad « assolvere gli uomini da molti errori », specialmente se sanno fare il debito uso dell'assenso *pieno* — terminata che sia l'inquisizione della mente e concluso che sia il giudizio — ma più o meno *provvisorio* — fatto cioè con la disposizione di riassumere la ricerca ove si presenti qualche ragionevole cagione — che distingue l'assentimento dell'uomo savio dall'assentimento dell'uomo inconsiderato e temerario (2). Eppoi, eppoi: « Pour ceux qui sincèrement et sans relâche, s'efforcent de sortir d'eux mêmes, de passer du phénomène à l'être, du multiple à l'un, du temps à l'eternité (cioè dall'illusione alla verità), en un mot de naître à la vie nouvelle, pour ceux-là on peut dire que ce qui reste en eux d'illusions, si considerable que ce soit, n'altère déja plus le fond de leur être ». Perciò « bien que la connaissance que chacun de nous a de l'être dépende de ce qu'il est, on ne peut pas juger de sa valeur morale par la valeur de sa connaissance. C'est qu'en effet dans ce que nous sommes à un moment donné il y a deux parts; une part qui est subie et une part qui est voulue. Toutefois, il ne faudrait pas se représenter ces deux parts comme juxtaposées. Elles se pénètrent au contraire. Dans ce qui est subie et encore incoscient, et même jusque dans ce que nous repoussons, quelque chose est à demi accepté, à demi consenti, dont nous avons toujours à craindre d'être plus ou moins responsables. Et en même temps dans ce que nous voulons le plus consciemment, le plus librement,

(1) Art. XII, XIII.
(2) Op. cit., art. V.

Digitized by Google

que ce soit pour le bien ou pour le mal, quelque chose aussi se mêle qui n'est pas voulu et qui est en nous sans nous » (1). Abbia pazienza, professore: un'altra citazione, quasi a commento delle parole del P. Laberthonnière, e ho finito di far parlare gli altri. « L'impossibilità di fatto (pratica, non teoretica) in che io mi trovo di sapere ogni cosa e di non cadere in errore, dipende, non dal mio potere conoscitivo, ma dall'essere io uomo determinato, che vive in circostanze (di tempo, di luogo, e d'altro genere) determinate.

« Una qualche diffidenza, rispetto a quello che ci par vero, è giustificata. Perchè ciascuno di noi possiede un sapere limitato, e un'attitudine limitata a trarne profitto. Io mi sforzo d'arrivare alla verità; intanto, le lacune del mio sapere, in ispecie le inavvertite, e le opinioni storte che ci si mescolano, son ostacoli che possono farmi deviare. Inoltre: i miei sforzi sono davvero unicamente diretti dal desiderio di arrivare alla verità? Non può darsi che la serenità del mio lavoro sia turbata, senza che io me n'accorga, da desiderî d'altro genere? Che p. es., una falsa vergogna m'impedisca di riconoscere un errore? Ancora: io, lavorando, mi stanco. I miei scartafacci, a un dato momento, mi vengono a noia, e non vedo l'ora di liberarmene. S'io avessi potuto reggere di più alla stanchezza, o s'io non fossi stato costretto a sollecitare da circostanze imperiose per quanto estranee (altre cose da fare), avrei forse fatto meglio.

« Chi si crede superiore alle debolezze indicate, può illudersi di valere un gran che; ma val meno di chi non s'illude. Non è sincero amico della verità chi non s'accorge che le sue forze, per quanto grandi, sono sempre inadeguate.

« Ma di qui non si ricava l'assurda conseguenza che il

(1) LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*[2], pp. 51-52.

Digitized by Google

potere conoscitivo, la ragione, in quanto potere conoscitivo e ragione, siano essenzialmente limitati: o vogliam dire intrinsecamente difettosi » (1).

E vengo a noi: io credo che il Croce sia un fior di galantuomo, un uomo *ex veritate*, come lo traccia, in un'altra delle sue belle pagine, il Varisco, e spero che lui, il Croce, non abbia motivo di aver di me un concetto diverso. Ma perfetti non siamo, nè io nè lui: *unus est bonus, Deus.* Ebbene: chi di noi due è in errore? io o lui?

La risposta, da parte mia, non è dubbia; ma, ad ogni modo, vedrò di fare e di rifare l'esame di coscienza per vedere se, forse, la mia volontà non sia sincera, o perchè è prevenuta da opinioni erronee; o perchè non si propone di conoscere la verità, ma di pervenire a fini secondarî; o perchè è alterata da volizioni immanenti; o, finalmente, perchè è perturbata da qualche passione: sono queste, secondo Antonio Rosmini, i quattro accidenti per cui la volontà trovasi mutata dal suo stato naturale (2).

Vedrò se i miei desiderî sono disordinati e impuri, e lavorerò a purificarmi, a liberarmi dalla concupiscenza, dall'ignavia, dall'egoismo; vedrò di far mie, sempre più mie, le disposizioni di carattere pratico che si richiedono — torno ancora a uno dei pensatori citati, il Varisco — perchè la verità, non appena si presenti, venga subito riconosciuta: purezza e rettitudine. E studierò: *veritas filia temporis*, anche un po' nella vita degli individui. E terrò sempre davanti allo spirito l'ammonizione indiretta di S. Agostino: « Ubique, Veritas, praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes

(1) VARISCO, *I massimi problemi*, « La ricerca del vero », VII, p. 16.
(2) *Logica*, Intra, 1867, p. 79, n. 285.

Digitized by Google

unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Optimus minister tuus est qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod ipse a te audierit » (1).

E non dimenticherò mai che, come è vero che « nous valons ce que valent nos idées », è pur non meno vero che « nos idées valent ce que nous valons » (2).

M'accorgo di dare nel romantico e finisco.

4. — Ancora la sintesi a priori logica come identità di Storia e Filosofia

Quando verso la metà di novembre del 1918 — cioè tre anni dopo la prima pubblicazione di questo mio volume e parecchi dopo la pubblicazione dell'*Estetica*, della *Logica* e della *Filosofia della Pratica*, che compiono il sistema crociano in tutte le sue parti —, ricevetti la notizia che B. Croce aveva pubblicato un « quarto » volume della *Filosofia dello Spirito*, durai fatica a prestar fede. Un « quarto » volume? Che il Croce sentisse il bisogno di pubblicare articoli e libri ad approfondire, a sviluppare e correggere certe parti o molte del suo sistema, comprendevo e trovavo necessario: che magari, egli, superando se stesso, ci potesse e volesse dare le linee d'un sistema nuovo, non potevo escludere; ma come mai, ai tre volumi *Estetica*, *Logica* e *Filosofia della Pratica*, in cui viene a fondersi e a finirsi il sistema crociano, come teoria della liricità e del concetto, della volontà dell'utile e del bene; come mai, dico, era possibile aggiungere un volume nuovo a compiere l'unità si-

(1) *Conf.*, X, XXVI.
(2) LABERTHONNIÈRE, op. cit., p. 46.

Digitized by Google

stematica, se l'unità sistematica, come tale, il Croce ce l'aveva già data? Chè, se questo « quarto » volume non viene a compiere il sistema, perchè chiamarlo « quarto » e presentarcelo come parte organica della teoria complessiva dello Spirito e metterlo alla pari degli altri tre? Non capivo. Ora che il volume è tra le mie mani (1), persisto, dopo averlo letto, nella mia opinione di non poterlo considerare come quarto, come quarta parte del tutto organico, tanto più che, in fondo, è dello stesso parere anche l'Autore, che, nell'*Avvertenza*, scrive: « Qualche schiarimento richiede la designazione che porta il volume come « quarto » della mia *Filosofia dello Spirito*; della quale, a dir vero, non forma una nuova parte sistematica, ed è da considerare piuttosto come un approfondimento ed ampliamento alla teoria della storiografia già delineata in alcuni capitoli della seconda parte, ossia della *Logica* ». Perchè, allora, chiamarlo quarto e indurci, con tale designazione, a riguardarlo precisamente come nuova parte sistematica? Il Croce spiega: « Ma il problema della comprensione storica è quello verso cui tendevano tutte le indagini da me condotte intorno ai modi dello spirito, alla loro distinzione ed unità, alla loro vita veramente concreta, che è svolgimento e storia, e al pensiero storico, che è l'autocoscienza di questa vita. In certo senso, dunque, il ripigliare di proposito, dopo il lungo giro compiuto, il di-

(1) *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917. Quasi tutti gli scritti che lo compongono furono inseriti in atti accademici e riviste italiane tra il 1912 e il 1913 e pubblicati poi, come libro, in lingua tedesca col titolo: *Zur theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, Mohr, 1915. Nel darlo in italiano l'A. vi ha fatto pochi ritocchi e l'aggiunta di tre brevi saggi, collocati come « appendice » alla prima parte, che tratta la *Teoria della storiografia*, mentre la parte seconda si occupa della *Storia della storiografia*.

Digitized by Google

scorso sulla storiografia, traendolo fuori dai limiti della prima trattazione, era la più naturale conclusione che si potesse dare all'opera intera ». Va bene; ma chi non vede che seguendo codesto criterio estrinseco, si potrebbe, con un po' di buona volontà, allungare parecchio la serie progressiva dei volumi della *Filosofia dello Spirito*, battezzando come quinto, sesto, settimo, ottavo, ecc., o come altro si voglia, i *Saggi di estetica*, il *Breviario*, il *Saggio sullo Hegel*, e, perchè no? i due volumi delle *Conversazioni critiche*? Ad ogni modo il volume c'è, ed è bello, e giova studiarlo.

* * *

Se la storia è « autocoscienza » della vita dello spirito, come risposta alle infinite domande che sorgono dalla vita, come soluzione dei problemi che la vita continuamente pone; se, quindi, il rapporto della storia colla vita è quello dell'unità sintetica di documento vivo e di narrazione pensata, la storia è necessariamente « contemporanea », ossia la « contemporaneità » non può non essere il carattere intrinseco di ogni storia. Poichè se la cosidetta storia contemporanea, cioè la storia che nasce immediatamente dall'atto che si viene compiendo come coscienza dell'atto stesso, « balza direttamente dalla vita, anche direttamente dalla vita sorge quella che si vuol chiamare non contemporanea, perchè è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato, il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente » (1).

Perciò ogni storia, come unità di documento, che rivive nello spirito, e di narrazione, di documento e di pensiero,

(1) Parte I, cap. I, *Cronaca e Storia*, p. 4.

Digitized by Google

è vera e certa, della certezza e della verità che ha in sè per lo spirito tutto ciò che è presente produrre dello spirito stesso, nell'autocoscienza della vita vissuta. Non v'è fatto che non sia conosciuto nell'atto che viene compiuto, mercè la coscienza che nell'unità dello spirito germina di continuo sull'azione (1).

Se la storia è questo nesso di vita e pensiero, là dove questo nesso manca è giocoforza che manchi anche la storia. La narrazione vuota di vita, ossia di problemi presenti interessanti il soggetto, come contenuto determinato che frema di aspirazione verso il pensiero o come materia vitale tumultuante nella brama di una forma concettuale che la investa e la esprima in un giudizio concreto (storico, individuale, sintesi di liricità e concetto); la narrazione che non risponda ad un bisogno presente (e il bisogno è sempre presente) di risolvere problemi presenti, o, che è lo stesso, non ispieghi documenti vivi, non è storia, ma cronaca: narrazione necessariamente fredda, perchè ne è scomparso ogni calore di sentimento, ogni vero presente, ogni documento vivo; e narrazione alogica, perchè il pensiero non sorge che sull'intuizione, in sintesi con questa, e dove l'intuizione manca è tolta ogni possibilità di sintesi, di pensiero concreto; narrazione fatta di documenti morti, cioè di pure parole tenute insieme da un atto di volontà, che astrae il suono dal pensiero, nel quale il suono aveva la sua certezza: atto pratico, quindi non teorico.

E ora comprendiamo la vera distinzione di cronaca e storia. « La storia è la storia viva, la cronaca, la storia morta; la storia, la storia contemporanea, e la cronaca la storia passata; la storia è precisamente un atto di pensiero, la cronaca un atto di volontà. Ogni storia diventa cronaca quando

(1) Parte I, cap. III, *La storia come storia dell'universale*, p. 44.

Digitized by Google

non è più pensata, ma solamente ricordata nelle astratte parole, che erano un tempo concrete e la esprimevano. Cronaca e storia non sono distinguibili come due forme di storia, che si compiano a vicenda o che siano l'una subordinata all'altra, ma come due diversi *atteggiamenti* spirituali » (1). La storia, in altre parole, è fusione, sintesi, di *filologia* (cronaca, documenti) e di *filosofia*, attraverso la poesia, che spiritualizza e ravviva il materiale puramente filologico e lo rende atto ad essere investito dal pensiero e concettualizzato. Sarà impossibile intendere mai nulla del processo effettivo del pensare storico, se non si muove dal principio che lo spirito stesso è storia (— *vita*, corrente vitale, ravvivamento di cose morte, pullulare e tumultuare di problemi, anche passati, ma rifatti contemporanei e presenti dal contemporaneo e presente che agita e tiene l'individuo; e *pensiero* che concettualizza e, concettualizzando, doma, per così dire, la vita; gli amori, gli odî, le lacrime, gli sdegni; che risolve i problemi immanenti della vita, e trasforma i valori di sentimento in valori di pensiero, la fantasia in concetto, la poesia in filosofia —) e in ogni suo momento fattore di storia e risultato insieme di tutta la storia anteriore; cosicchè lo spirito reca in sè tutta la sua storia che coincide poi col se stesso (2), perchè coscienza è autocoscienza.

Dal fin qui detto si conchiude che ogni storia è storia del finíto, del particolare. Se con ciò viene negata la cosiddetta « storia universale », non si nega però la conoscenza dell'universale nella storia. Quel particolare e quel finito è determinato, nella sua particolarità e finitezza, dal pensiero, e perciò conosciuto insieme come universale: l'universale

(1) Parte I, cap. I, p. 10.
(2) Vedi pp. 15-17.

Digitized by Google

in quella sua forma particolare. La storia è pensiero, e come tale, pensiero dell'universale, dell'universale nella sua concretezza, e perciò sempre particolarmente determinato. Il soggetto della storia della poesia non è Dante o Shakespeare, non è la poesia italiana o inglese, o la serie delle poesie a noi note, ma la Poesia, cioè un universale; e il soggetto della storia sociale e politica non è la Grecia o Roma o la Francia o la Germania, ma la Cultura, la Civiltà, il Progresso, ecc., cioè ancora un universale. Ed ecco come « sollevata la storia alla conoscenza dell'*eterno presente*, essa si svela tutt'uno con la filosofia, la quale, da parte sua, non è altro mai che il pensiero dell'eterno presente »; ed ecco « sorpassato il dualismo di *vérités de raison* e *vérités de fait*, e il concetto della filosofia come contemplazione delle idee o delle *vérités de raison* e quello della storia come raccattamento di fatti bruti, di grezze *vérités de fait* ». E così « la storia, facendosi *storia attuale*, come la filosofia facendosi *filosofia storica*, si sono liberate l'una dall'ansia di non poter conoscere ciò che non si conosce solo perchè fu o sarà conosciuto, e l'altra dalla disperazione di non raggiungere mai la verità definitiva » (1).

Coscienza progrediente, di bene in meglio e sempre nuova dell'universale e dell'eterno, nel finito e nel particolare; anzi autoposizione autocosciente della sintesi di universale e particolare: ecco la storia. — Spirito che continuamente si rinnova in un eterno processo di svolgimento: ecco la realtà. — Spirito che si coglie nella sua attività progrediente, che acquista sempre nuova consapevolezza di sè: ecco la filosofia che è storia e la storia che è filosofia. Nell'una e nell'altra — perchè non sono due, ma uno — tutto l'universale è in tutto il particolare, tutto l'infinito è

(1) Parte I, cap. III, pp. 50-52.

Digitized by Google

in tutto il finito; tutta la causa e tutto il fine, tutto l'universale concepito *a parte ante* e tutto l'universale concepito *a parte post* dai trascendentisti, tutte le cause e tutti i fini sono immanenti in ogni fatto come ragione ultima e prima di esso. Non v'è, quindi, posto per un fattore che trascenda il fatto: nè per fattori-cause nè per fattori-fini trascendenti. « Il fatto concretamente pensato non ha nè causa nè fine fuori di sè, ma solamente in se stesso, coincidente con la sua reale qualità e con la sua qualitativa realtà ». Perfettissima immanenza, come si vede.

Colla negazione della trascendenza di cause estrinseche ai fatti come punto *a quo* e cemento di essi, si dissolve il determinismo storico, o la meccanica storica colle sue leggi necessarie, del « naturalismo », che, mentre credeva di negare la trascendenza, non s'accorgeva di propugnare una immanenza falsa, riuscente logicamente a una mal celata trascendenza; poichè « la trascendenza è sempre trascendenza o che si pensi come quella di un Dio e di una Ragione o come quella di una Natura e di una Materia »; colla negazione di fini estrinseci o trascendenti si dissolve la « Filosofia della Storia » che è precisamente la ricerca del fine trascendente, la concezione trascendente della realtà. « Affrancandosi dalla servitù verso l'arbitrio extramondano e verso la cieca necessità naturale, liberandosi dalla trascendenza e dalla falsa immanenza (che è a sua volta trascendenza), il pensiero concepisce la storia come opera dell'uomo, come prodotto dell'intelletto e del volere umano » (1). Non dell'uomo in quanto individuo reso astratto — monade o atomo —, contrapposto all'universo e agli altri uomini, parimenti resi astratti, cioè tali che agiscono e reagiscono meccanicamente, come entità chiuse ciascuna in se

(1) Parte I, cap. VI, *L'umanità della storia*, p. 81.

Digitized by Google

medesima: tale concezione — la prammatica — non può rendere intelligibile fino in fondo il corso storico senza far entrare in scena delle cause nascoste, estramondane: il Fato, il Caso, la Fortuna, la Natura, Dio, e farci ricadere così nell'agnosticismo, nel pessimismo, ad ogni modo nella trascendenza (1); la storia è opera dell'uomo veramente umano, cioè « dell'umanità comune agli uomini, anzi all'universo tutto, che tutto, nelle sue più riposte fibre, è umanità, cioè spiritualità ». A sviluppo di questo concetto, mi permetto di ridare quasi intera una pagina del volume che sto esaminando. « La storia — scrive il Croce — in questa concezione, come non è più l'opera della natura o del Dio estramondano, così non è nemmeno l'opera impotente, e ad ogni istante interrotta, dell'empirico e irreale individuo, ma l'opera di quell'individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi. Perciò essa non ha di contro avversario alcuno, ma ogni avversario è insieme suo suddito, vale a dire è uno degli aspetti di quel dialettismo, che costituisce il suo intimo essere; perciò essa non cerca il suo principio di spiegazione in un particolare atto di pensiero o di volontà o in un singolo individuo o in una molteplicità d'individui, o in un avvenimento che si collochi come causa sopra altri avvenimenti, o in una collezione di avvenimenti che formi la causa di un singolo avvenimento, ma lo cerca e ripone nel processo stesso che nasce dal pensiero e al pensiero ritorna, ed è intelligibile dell'autointelligibilità del pensiero, il quale non ha mai uopo di appellarsi a cosa a lui estranea per intendere se medesimo. La

(1) È la conclusione della storiografia greco-romana e, in fondo, di quella del Rinascimento e dell'Illuminismo. Vedere parte II, cap. II, *La storiografia greco-romana*; e cap. IV e V, *La storiografia del Rinascimento, dell'Illuminismo.*

Digitized by Google

spiegazione della storia diventa tale veramente, perchè coincide col suo esplicamento » (1). Si capisce che in questa concezione non c'è posto neanche per quella Provvidenza o Ragione immaginata dal Vico e dallo Hegel come distinta dagli individui, superiore agli individui, che si serva dei fini particolari e persino delle passioni degli uomini per condurli inconsapevoli a più alte condizioni spirituali (2). L'esigenza del concetto idealistico è che individuo e Idea (Provvidenza, Ragione) facciano uno, non due, ossia coincidano perfettamente così da identificarsi; bisogna, quindi, eliminare questo residuo teologico, quest'ombra di dualismo e di trascendenza.

« Se, fuori della relazione con lo spirito, l'individuo è ombra di un sogno, ombra di sogno è anche lo spirito fuori delle sue individuazioni » (3). E poichè la filosofia idealistica ha risolto il concetto realistico di natura in quello idealistico di « costruzione » che lo spirito umano fa della realtà atteggiandola come natura, si deve concludere che la storia non si restringe al campo umano propriamente detto, come distinto e altro da quello della natura. « Non c'è, innanzi al pensiero, un duplice oggetto, l'uomo e la natura, il primo trattabile con un metodo e l'altro con un altro, il primo conoscibile e il secondo inconoscibile e soltanto astrattamente costruibile; ma il pensiero pensa sempre la storia, la storia della realtà che è una, e di là dal pensiero non c'è

(1) Parte I, cap. VI, pp. 86-87.

(2) Che è, integrata con altri elementi, l'idea madre della storiografia medioevale, e (tenendo conto naturalmente dello sviluppo del pensiero che ebbe luogo frammezzo) anche del Romanticismo. Vedere parte II, cap. III e IV, *La storiografia medioevale*, *La storiografia del Romanticismo*.

(3) Parte I, cap. VI, p. 93.

Digitized by Google

nulla, perchè l'oggetto naturale diventa un mito quando sia affermato come oggetto, e, nella sua realtà vera, si svela come nient'altro che lo stesso spirito umano che schematizza la storia già vissuta e pensata o i materiali della storia già vissuta e pensata » (1).

Stabilita l'unità di storia e filosofia, di filosofia e storiografia, nasce una questione importante: Qual'è l'oggetto delle trattazioni designate col nome tradizionale di « teoria » o di « sistema filosofico »? In altre parole: *a che cosa si riduce la filosofia?* Il Croce risponde: « La filosofia, in conseguenza della nuova relazione in cui è stata posta, non può essere necessariamente altro che il *momento metodologico della storiografia*: dilucidazione delle categorie costituitive dei giudizi storici ossia dei concetti direttivi dell'interpretazione storica. E, poichè la storiografia ha per contenuto la vita concreta dello spirito, e questa vita è vita di fantasia e di pensiero, di azione e di moralità, e in questa varietà delle sue forme è pur una, la dilucidazione si muove nelle distinzioni dell'Estetica e della Logica, dell'Economia e dell'Etica, e tutte le congiunge e risolve nella Filosofia dello Spirito » (2). È superato, quindi, secondo il Croce, il concetto, di origine religiosa e mitologica, della filosofia come risolutrice del mistero dell'universo, conoscenza della realtà ultima, rivelazione del mondo noumenico, che sarebbe di là dal fenomenico: « queste e tutte le altre questioni sulla realtà del mondo esterno, sull'anima sostanza, e via dicendo, si sono disciolte nelle dottrine gnoseologiche che hanno sostituito migliori concetti a quelli che prima si possedevano intorno alla logica delle scienze, e spiegate quelle questioni come aspetti eternamente rinascenti ed eterna-

(1) Parte I, cap. IX, *La storia della natura e la storia*, pp. 117-118.
(2) Parte I, appendice III, *Filosofia e Metodologia*, p. 136.

Digitized by Google

mente superabili della dialettica o fenomenologia della conoscenza » (1). In altre parole: la Metafisica si risolve tutta nella Metodologia della storia.

Conclusione. « Nella filosofia che abbiamo delineata, la Realtà è affermata come Spirito, ma non già tale che stia sopra il mondo o corra attraverso il mondo, sibbene che coincide col mondo; e la natura è mostrata come momento o prodotto dello spirito stesso, e perciò il dualismo è sorpassato ed è sorpassata con esso la trascendenza materialistica o teologica che sia. Lo Spirito, che è il Mondo, è lo spirito che si svolge, e perciò uno e diverso insieme, eterna soluzione ed eterno problema, e la sua autocoscienza è la sua filosofia, che è la sua storia, o la sua storia che è la sua filosofia, sostanzialmente identiche; e identica è la coscienza con l'autocoscienza, cioè distinta e una insieme, come la vita e il pensiero » (2).

* * *

Quello che siamo venuti esponendo e sunteggiando, non è del tutto nuovo per i lettori che ci abbiano seguito con un po' di attenzione attraverso i varî capitoli di questo nostro lavoro; come non è ignorata la nostra posizione di fronte al neo-idealismo italiano: posizione che qui riaffermiamo rispetto alla sua identificazione di storia e filosofia.

I. *La storia è filosofia.* Nel giudizio storico troviamo sempre questo e soltanto questo: un individuale che entra

(1) Op. cit., pp. 137-139. Vedere anche la *Nota* del Croce sulla *Filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze*, Napoli, Stab. Tip. Sangiovanni.

(2) Parte II, cap. VIII, *La nuova storiografia*, p. 286.

Digitized by Google

in sintesi con un universale, un'intuizione qualificata nel concetto e per il concetto, un fatto assunto sotto la categoria del pensiero, anzi un fatto che è permeato da pensiero, o, che è lo stesso, un pensiero — il pensiero — che s'individualizza nel fatto. E, poichè la legge della relatività, anzi del sintesismo, è la legge della realtà, ogni fatto si continua in altri fatti; vive in essi, diviene e si svolge con essi, e tutti divengono e si fanno con tutti; sono, perciò, non fatto, non fatti, ma *farsi*, un farsi molteplice raccolto in un unico farsi: Vita multivaria compenetrata di Pensiero, Pensiero che s'incarna nella Vita; non due, ma uno: Vita cosciente, autocosciente. La realtà storica è svolgimento dialettico, *in* cui i momenti anteriori, dal naturalismo statizzati, scheletrizzati, atomizzati *in* *fatti*, si perdono e si conservano nei momenti posteriori, di modo che tutto il passato diventa graduale ascesa verso le altezze del presente, preparazione del presente, intelligibile e amabile alla luce del presente, vivo di vita e fremente e translucido, per così dire, di nuova razionalità nel presente e per il presente. La vita umana, come ininterrotto rampollare di problemi e susseguirsi incessante di domande più o meno passionate, trova, via via che i problemi vengono posti e le domande formulate, soluzione e risposta dal Pensiero, che, nella comprensione attuale, nel possesso razionale della Vita e di sè nella Vita e per la Vita, arriva al suo compimento. Orbene: che cos'è se non filosofia la comprensione della realtà umana, del divenire umano? E si noti: la storia dell'uomo è tutta la filosofia dell'uomo, il che viene a dire che la considerazione pensante, che ha per oggetto l'uomo, si esaurisce tutta senza residuo nella storia dell'uomo; nella storia dell'Estetica — in cui è assorbita e spiritualizzata la vita psichica, oggetto della psicologia —, nella storia della Logica e della Pratica.

Digitized by Google

II. La storia è filosofia. Con ciò non è detto che sia vera la reciproca: la filosofia è storia. Quando il pensiero ha dato fondo all'universo umano, non può vantarsi ancora di possedere i secreti di tutta la realtà: l'Antropologia è parte della filosofia, non tutta la filosofia. Accanto alla considerazione pensante della realtà umana — Storia — si svolgono e accampano diritti proprii di relativa indipendenza la filosofia della natura — Cosmologia — e quella di Dio — Teologia: il concetto di filosofia è più esteso di quello di storia, strettamente detta. Così pare e così s'insegna. Vediamo se l'approfondimento di questa dottrina tradizionale non ci dia modo di attenuare i dualismi in essa accennati, nella concezione della realtà. Intanto siamo tutti d'accordo, a scanso di agnosticismo e di scetticismo, nell'affermare l'unità del razionale; le leggi della mia ragione non sono diverse dalle leggi della ragione divina e da quelle che dirigono lo svolgimento della realtà naturale; quindi, per ciò che riguarda le leggi universali, l'uomo *intelligendo se intelligit omnia alia*. Nell'autocoscienza del mio sviluppo, nelle leggi che dànno ad esso forma e unità, io apprendo le leggi di tutto il reale. Inoltre: chi dalla concezione atomistica si è innalzato a quella organica della realtà non può non sottoscrivere a questi due ordini di cognizioni:

a) « Tutta insieme l'esperienza spaziale non è che un distinto nel campo d'una più vasta esperienza ».

« La realtà del mondo fisico non è che il suo essere un distinto nel campo dell'esperienza complessiva ».

« L'ipotesi, che il mondo esterno sia qualcos'altro che un distinto nel campo dell'esperienza, sia fuori del processo e causa del processo, con cui ce la formiamo, ce la costruiamo, è ingiustificata ».

« I corpi e i fatti fisici e tutto il mondo fisico diventano astrazioni, se vengono considerati all'infuori dell'esperienza

Digitized by Google

complessiva, nella quale soltanto sono reali, come suoi distinti costitutivi » (1). Tutte proposizioni che dicono, in fondo, la cosa stessa, cioè che la Natura considerata senza essenziale riferimento all'Uomo, e l'Uomo considerato senza essenziale riferimento alla Natura (i due elementi dell'esperienza complessiva), sono astrazioni; e se, come nota bene il Varisco, la mancanza di riferimento nella considerazione viene interpretata come reale mancanza, di relazione, le astrazioni diventano ipostasi, esseri astratti, presi come concreti, irreali (2). La natura non è una parte a sè del reale, di contro all'Uomo, a sua volta parte a sè di contro alla Natura. L'uomo è il centro di riferimento di tutta la natura, la condizione della intelligibilità e, quindi, dell'esistenza (l'inintelligibile non esiste) della natura; ma, reciprocamente, la cognizione della Natura è condizione della intelligibilità dell'Uomo. Uomo e Natura sono correlativi. Provatevi a fare la storia dell'Uomo senza tener conto della Natura in cui vive e si svolge; provatevi a sciogliere i problemi sempre nuovi della vita umana, trascurando quelli che solleva, via via che l'uomo si sviluppa, la Natura! Non insisto, e concludo: l'antropologia — la storia — implica nel suo concetto la Cosmologia, perchè l'uomo si trova in rapporti essenziali coll'universo, e i problemi umani sono essenzialmente intrecciati con quelli del cosmo.

b) « The internal being of everything finite depends of that which is beyond it. Hence everywhere, insisting on a so called fact, we have found ourselves lad by its inner character into something outside itself » (3).

« La suprema realtà delle cose, che la coscienza comune

(1) VARISCO, *Conosci te stesso*, pp. 65-67.
(2) Op. cit., pp. 67-69.
(3) BRADLEY. Cito dal Varisco, op. cit., p. 224.

Digitized by Google

cerca nel loro essere indipendente dalla relazione reciproca, e la scienza cerca nella loro essenziale correlazione, è da riporre soltanto in quel che possiamo chiamare il loro *carattere ideale*, unità di differenze relative, o unità che manifesta se stessa nelle differenze, e nondimeno ancora in queste permane una con se medesima » (1).

« La molteplicità non è comprensibile e, quindi, non esiste fuori dell'unità ». « Chi comprende quest'Uno comprende tutto; chi non comprende quest'Uno non comprende niente » (2). — E dov'è il *carattere ideale* delle cose? Chi è l'Uno?

Ab uno principio res habent quidquid in eis perfectionis est. Cioè: « *Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est Verbum, et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari* » ha scritto S. Tommaso (3).

Come non è, quindi, possibile intendere l'Assoluto se non sulla base della realtà, così non è possibile intendere i momenti della realtà fuori della luce dell'Assoluto, Unità e principio del divenire cosmico-umano. *Noverim te, noverim me; noverim me, noverim te.* « Conosci te stesso » è la parola d'ordine della storia e della filosofia; ma, come io non posso conoscere me, me *uomo della storia*, senza conoscere, nel contempo, me *uomo della natura*, così non potrò mai cogliere il mio me profondo, nell'unità e nella ragione ultima della sua storia, se non comprendo me, *uomo di Dio*. D'altra parte: « Ieder Zustand, ieder Augenblick ist

(1) E. CAIRD, *Hegel*, trad. it., p. 168. La sottolineatura è mia.

(2) IACOBI, *Sulla dottrina dello Spinoza*, trad. it., Laterza, 1914, p. 169.

(3) In *Ep. ad Coloss.*, C. I, Lect. IV.

Digitized by Google

von unendlichem Wert, denn er ist der Repräsentant der ganzen Ewigkeit » diceva Goethe all'amico Eckermann. Nell'atto mio presente è raccolta, in sintesi mia personale, tutta la durata concreta e tutta la concreta estensione e implicitamente la ragione ultima di esse, così che *intelligendo me intelligo omnia.*

III. La storia è la filosofia, la filosofia è la storia. Deriva dal fin qui esposto. Quindi: « se un problema filosofico si dimostra affatto sterile pel giudizio storico, si ha in ciò la prova che quel problema è ozioso, malamente posto, e in realtà non sussiste. Se la soluzione di un problema, cioè una proposizione filosofica, invece di rendere meglio intelligibile la storia, la lascia oscura o la confonde o vi salta sopra e la condanna e la nega, si ha in ciò la prova che quella proposizione, e la filosofia con la quale si lega, è arbitraria, se anche possa serbare interesse, per altri rispetti, come manifestazione del sentimento e della fantasia » (1). Io accetto senza riserva questo criterio: la storia è la pietra di paragone della filosofia. I problemi che non vivono più nella coscienza contemporanea, nella vita attuale dell'umanità, come non possono essere oggetto di storia e sono morti per la storia, sono morti anche per la filosofia, se questa è e dev'essere considerazione pensante della realtà concreta, concetto che qualifica la vita: sono problemi superati, cioè risolti nella forma peculiare che avevano assunto nel passato: si ripresenteranno ancora, forse, ma sotto forme nuove, nel contesto di una vita nuova per ricevere nuove soluzioni. Ebbene, facciamoci a indagare, a scrutare la coscienza umana contemporanea, a cogliere le domande che la Vita rivolge al Pensiero, e vedremo quali sono i problemi massimi della realtà storica attuale.

(1) CROCE, *Teoria e storia*, ecc., parte I, appendice III, pp. 136-137.

Digitized by Google

Il Croce, colla pietra di paragone della storia, ha creduto, come si sa, di poter affermare che non appartengono ormai più alla cerchia della coscienza moderna il problema dell'immortalità dell'anima, quello di un Dio personale e parecchi altri con questi intimamente connessi.

Se non conoscessi B. Croce e non avessi di lui la grande stima che tutti sanno, a leggere queste e altrettali sue sentenze, difficilmente mi tratterrei dal chiedere fra me e me in che mondo viva il pensatore abruzzese. Qualche anno fa mi occupai di proposito della questione dell'immortalità dell'anima nel pensiero contemporaneo e nella vita, e giunsi, dopo studi accurati, a una conclusione molto diversa dall'affermazione di B. Croce (1).

Che il problema convenga porlo, forse, sotto forme nuove, posso ammettere (2), ma che esso non sia vivo nella coscienza contemporanea, nego.

Ha ragione Miguel de Unamuno: « L'ansia di non morire è la nostra essenza attuale » (3). E ha ragione di chiamare « immortale » l'ansia d'immortalità e di scrivere: « Ci è impossibile concepirci come non esistenti, e non c'è sforzo sufficiente mediante il quale la coscienza possa rendersi conto dell'assoluta incoscienza, del sùo proprio annientamento ». « Se, quando muore il corpo che mi sostenta, quello che chiamo mio per distinguerlo da me stesso, che sono io, la mia coscienza torna all'assoluta incoscienza da cui è scaturita, e ciò che accade alla mia accade a quella di tutti i miei fratelli in umanità, allora il nostro stanco ge-

(1) Nella rivista *S. Vigilio* di Trento, a. IV, n. 4, 1913, p. 381 e sgg.

(2) Non posso accettare, per ragioni che non è qui il luogo di discutere, la forma che dà al problema il Varisco, op. cit., pp. 303-306.

(3) *Del sentimento tragico della vita,* Libr. Ed. Milanese, 1914, trad. it., parte I, p. 7.

Digitized by Google

nere umano non è altro che una fatidica processione di fantasmi, che vanno dal nulla al nulla » (1).

« Servi noi siamo della Realtà, messi qui dalla Realtà a lavorare ai fini della Realtà come strumento di essa ». E qual'è il fine di cotesta Realtà? « Il perpetuo arricchimento progressivo della storia, della spiritualità » insegna B. Croce.

Già! Servi della Realtà! Manifestazioni effimere, momenti passeggeri, nella nostra peculiare individualità, dell'unico Spirito, del Mondo, che è divenire o storia. Perchè ci siamo? Perchè possa venir còlto il processo dialettico del Tutto, dell'unico soggetto, nell'eterno svolgersi della sua potenzialità che trapassa in sempre nuova attualità; perchè l'universo acquisti in noi, attraverso noi, quell'autocoscienza che da sè non possiede; perchè l'Eterno possa in noi, particolari transitorî, realizzarsi e valere, e non svanisca in un'immensa astrazione; perchè la storia o la spiritualità s'arricchisca. Così che noi, individui particolari, ci troviamo a essere la condizione *sine qua non* dell'esistenza concreta, cioè dello sviluppo, dell'Universale, per venire poi buttati da parte, o, che è lo stesso, assorbiti, e, come individui, come persone, annientati. Ora io non discuto qui questa dottrina sunteggiata in poche parole; non discuto se in questa dottrina sia ancor possibile parlare di progresso, se non c'è un termine d'arrivo, e di valori, dal momento che vien negato il valore fondamentale: quello della personalità, e la condizione di ogni valore: Dio, il Dio vero (2), che

(1) Op. cit., pp. 41-46.

(2) « L'unico Soggetto, quello che in ciascuno di noi è il soggetto vero, il solo che valga, non può essere violato nè offeso da niente. Perchè, tutto quanto accade, primo: non accade che in apparenza, non tocca la realtà ultrafenomenica, impassibile, del Soggetto medesimo; secondo: ha radice nel Soggetto stesso, non

Digitized by Google

abbia cioè di Dio qualche cosa di più che il semplice nome; un Dio personale che guidi la storia a un fine suo e nostro insieme, e dia così alla storia il significato di riferimento a quello scopo a cui tende dal suo profondo con ansia immortale la realtà umana: la felicità o la beatitudine personale nella perfezione. L'esistenza di Dio e il valore della persona sono la condizione di ogni valore eudemonologico e morale (1). Ma di ciò non mi occupo qui. Io chiedo so-

in altro. Tutto quanto accada è un mezzo perchè il Soggetto esplichi la sua vita, realizzantesi nelle coscienze apparentemente distinte dei soggetti singoli. Per conseguenza, i fatti umani hanno tutti lo stesso valore; cioè sono tutti senza reale valore. L'uomo, che sacrifica se stesso al bene altrui, e il calunniatore abbietto, si equivalgono, in quanto sono l'uno e l'altro mezzo; e mezzi l'uno e l'altro necessari; perchè il Soggetto unico è libero, in quanto non dipende che da sè; ma il suo esser libero consiste nell'estrinsecarsi apparente secondo una intrinseca necessità. La distinzione del bene dal male serve per noi, che siamo, in apparenza, molti, distinti l'uno dall'altro e dal Soggetto unico; ma svanisce in ordine al Soggetto unico; per il quale tutto è bene, poichè tutto mira infallibilmente al fine vero: alla manifestazione del Soggetto medesimo nel mondo fenomenico.

« Inutile domandare quel che diverrebbero la vita e la storia, se ci persuadessimo che questa dottrina è vera, e operassimo di conformità ».

Così il VARISCO contro il GENTILE, op. cit., p. 338. E, poichè su questo punto Gentile e Croce convengono, l'osservazione vale anche contro il secondo.

(1) « Alcuni valori durano molto più delle persone che li hanno realizzati: la persona di Aristotele non appartiene più al mondo fenomenico, nel quale nondimeno il pensiero aristotelico si fa sempre valere. Ma perchè un valore permanga, sotto qualsivoglia forma, in perpetuo, si richiede nell'accadere un ordine, quale può derivare, non dalla necessità panteistica, bensì e soltanto dalla

Digitized by Google

lamente se la concezione idealistico-panteistica della realtà sia nell'anima moderna davvero immensamente più viva che la concezione del teismo, e se in nome della storia si abbia diritto di dichiarare superato, ozioso il problema dell'immortalità; io chiedo se la dottrina della distruttibilità della persona possa pretendere il primato — e che primato! — sopra la opposta, in un tempo in cui si magnifica tanto, fino a esagerarlo, il valore della persona (1).

La filosofia è la storia, la storia è la filosofia: progressiva soluzione dei problemi che tumultuano nell'uomo, du-

Provvidenza. Ora, la Provvidenza, se c'è, non si preoccuperà di alcuni valori soli, trascurando gli altri. La persona singola è senza dubbio immortale, se Dio esiste; se poi Dio non esiste, nessun valore si perpetuerà sotto nessuna forma.... Il valore della persona singola consiste nella persona singola; cioè nella perfetta organizzazione razionale delle potenze pratiche individuali. Chi nega il valore della persona o non lo riconosce come il principio e il fulcro d'ogni valore noto, non sa quel che si dica. E con la permanenza d'un tal valore sta, o cade, il valore del tutto come tutto ». VARISCO, op. cit., pp. 256-7, in nota.

(1) Si leggano le opere dell'EMERSON e specialmente quelle dell'EUCKEN.

« Die neueste Zeit spricht besonders viel von Persönlichkeit, die Wendung zu dieser erscheint ihr oft als ein Heilmittel aller Schäden. Eine kräftigere Belebung der Persönlichkeit will die Kunst, die Religion, die Moral, das allgemeine Leben; sie dünkt eine unentbehrliche Hilfe gegen die drohende Entseelung des Daseins, ein Mittel zur Abstossung von Veraltetem und Ueberlebtem, ein Weg zur ersehnten Verjüngung und Verfilfachung des Lebens; die Persönlichkeit soll gegenüber der Erschütterung der Weltbegriffe einen sicheren Halt im eignen Innern gewähren, auch einen Punkt, auf den sich die Menschen inmitten wachsender Spaltung und Zersplitterung einigen können ». EUCKEN, *Geistige Strömungen der Gegenwart*[5], Leipzig, Veit et Comp., 1916, p. 334.

Digitized by Google

rante il corso del suo sviluppo storico; purchè l'uomo venga studiato nella sua interezza concreta, senza diminuzioni, senza stroncamenti o mutilamenti, e nelle ragioni ultime causali e finali del suo divenire.

5. — La sintesi a priori pratica

La filosofia della pratica ha per iscopo di dare in forma di principî pensati quelli che sono i principî reali delle azioni, precisamente come l'Estetica ricrea riflessamente i principî reali dell'intuizione-espressione e la Logica scopre quei principî che sono ed operano nel pensiero logico. Anche la filosofia della pratica è, dunque, teoretica; è giudizio individuale, storico, concreto; in ciò non differisce punto dalle altre parti della filosofia. La differenza sta solo nell'oggetto, o nell'attività spirituale distinta, di cui essa è considerazione pensante: è concetto concreto, non più dell'attività fantastica o dell'attività concettuale, ma delle azioni-volizioni, dell'attività volitiva, o, che è, come sappiamo, lo stesso, dello Spirito nei due gradi economico ed etico. — La concezione, del resto comune, della filosofia *della* pratica come filosofia *pratica* o normativa, si fonda, come apparirà nel seguito di questa mia esposizione, in un concetto astratto ed errato delle forme e degli elementi dell'atto volitivo; allo stesso modo che l'Estetica e la Logica, concepite come complessi o sistemi di norme che dirigono l'attività fantastica e la logica, sono il risultato di una visione empirica e, quindi, filosoficamente, falsa, dello Spirito intuitivo e pensante. Ogni scienza è scienza solo in quanto è concetto concreto della realtà, o ricreazione della realtà nel pensiero e per il pensiero in una perpetua sintesi progressiva.

Digitized by Google

Mi pare superfluo, a questo punto, dopo quanto siamo venuti esponendo, indugiarmi a lumeggiare il rapporto tra l'attività teoretica e l'attività pratica. Il concetto dello Spirito come circolo, ci ha condotti a stabilire, anzi tutto, che « l'attività pratica presuppone quella teoretica, ossia che *la conoscenza è il precedente necessario della volizione e azione*: senza conoscenza, non è possibile volontà; quale la conoscenza, tale la volontà » (1). E la cognizione teoretica richiesta come condizione *sine qua non*, anzi come materia dell'atto di volere, non potrà essere che la cognizione storica, unica vera cognizione sulla quale soltanto può scattare quella scintilla che è la volizione ad infiammare il materiale della conoscenza e trasformarlo in materiale della pratica. « In questo significato, è vero che azione è conoscenza, volontà è sapienza; nel significato, cioè, che il volere e l'operare presuppongono conoscenza e sapienza. In questo significato, e, cioè, considerata soltanto nello stadio dell'indagine conoscitiva, che formerà la base dell'azione, la deliberazione è fatto teoretico » (2). La volontà cieca dello Schelling e dello Schopenhauer, la quale vuole o dovrebbe volere, senza prima aver pensato, cioè senza oggetto da volere, è assurda: l'atto teoretico deve fornire la materia all'atto pratico, anzi essere materia di esso. Quali sono gli atti teoretici, tale nasce l'atto pratico. « La volizione non è il mondo circostante, che lo spirito percepisce; è una iniziativa, un fatto nuovo; ma questo fatto ha le radici nel mondo circostante, questa iniziativa è iridata dai colori delle cose, che l'uomo ha percepito come spirito teoretico, prima di operare come spirito pratico ». E, siccome « a ogni attimo, quel mondo muta, l'atto percettivo percepisce il di-

(1) *Filosofia della pratica*, parte I, sez. III, p. 205.
(2) Op. cit., parte I, sez. I, III, spec. pp. 27-28.

Digitized by Google

verso e il nuovo, e l'atto volitivo cangia secondo quel cangiamento reale e percettivo. Percezione e volizione si alternano a ogni attimo; per volere, bisogna, a ogni attimo, toccare la terra e riprendere forza e direzione ». La volizione non è la situazione, ma tale la volizione, quale la situazione: l'una varia in funzione dell'altra (1). — Concludendo: percezione continua e continuamente cangiante: ecco la necessaria e unica condizione teoretica della volizione: altro elemento teoretico non occorre; perchè ogni altro è incluso in quella, e, di là da quella, nessun altro è pensabile. Da essa, quindi, la volizione è inscindibile. E, quindi, ne sono inscindibili anche l'intenzione e l'azione, poichè la volizione è tutt'uno con l'azione e coll'intenzione. — Ecco uno degli altri punti, dove lo sforzo di B. Croce verso la concretezza apparisce nella sua luce piena. Se l'intenzione non fosse tutt'uno con la volizione concreta, coll'atto determinato di volere, sarebbe, naturalmente, volizione astratta, o, che è lo stesso, volizione dell'astratto, o dell'irreale: cioè, non sarebbe volizione. « Volere l'astratto, per la riduzione della cosa voluta alla volizione — cosa voluta e volizione concreta sono, evidentemente, tutt'uno — vale quanto *astrattamente volere*; e volere astrattamente vale quanto *non volere*, se volizione importa una situazione storicamente determinata, sulla quale essa sorga come atto egualmente determinato e concreto » (2). E la volizione è anche tutt'uno con l'azione, precisamente come, in Estetica, si identifica la intuizione effettiva con l'espressione.

La volizione, cioè, e l'azione non sono due termini distinti, che possono apparire ora accompagnati, ora scompagnati; nè la volizione è concepibile senza azione, nè l'azione

(1) Ivi, p. c. 53.
(2) Op. cit., parte I, sez. I, IV, *passim*.

Digitized by Google

senza volizione. « Come la poesia nelle parole e la pittura nei colori, così la volizione vive nelle azioni; non perchè l'una sia nell'altra come in un involucro, ma perchè l'una è l'altra, e resterebbe, senza l'altra, mutilata, anzi inconcepibile ». Come non si può addurre un semplice e solo fatto volitivo, per piccolo e per iniziale che sia — anche un desiderio, un proposito — che non sia insieme fatto esterno, fisico (secondo la denominazione dualistica, già superata, crede il Croce), così non si possono indicare azioni, che, nel loro insieme, se non una per una nei loro particolari, non siano compenetrate e informate di volizioni e, perciò, volizioni: anche gli atti istintivi e abitudinarî. La volontà, in quanto tale, inchiude l'azione, come l'azione, in quanto tale, inchiude la volontà; e ciò che si predica dell'una si deve predicare dell'altra. — Ma bisogna guardarsi bene dal confondere — come spesso si è fatto e si fa — la volizione-azione con l'accadimento o col successo, col quale essa non coincide nè può coincidere. « L'azione è l'opera del singolo, l'accadimento è l'opera del Tutto — scrive il Croce; — la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio ». Cioè: la volizione dell'individuo è come il contributo che egli reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte: — è l'opera della Provvidenza, diciamo noi, insieme col Croce, pur intendendo noi, sotto il nome di Provvidenza, qualche cosa di profondamente diverso, da quello che con quel nome il Croce designa (1).

La lotta contro le astrattezze porta il Croce a un'altra identificazione: a quella dell'azione-volizione col gusto pratico. Nessuna attività spirituale è tale se non in quanto è compenetrata dalla immediata coscienza di se stessa, del suo

(1) Op. cit., parte I, sez. I, IV, pp. 54-55.

Digitized by Google

essere, e, quindi, del suo valore: ecco perchè, a guardarli in concreto, sono tutt'uno volizione e gusto pratico, ossia atto volitivo e controllo interno dell'atto, coscienza immediata dell'atto, come sentimento di approvazione e disapprovazione immanente di esso (1).

Ricapitolando: l'atto pratico sorge sulla storia come sintesi di storia — giudizio individuale — e di volizione: lo spirito teoretico, nella sua piena e perfetta concretezza, è la condizione unica e necessaria dello spirito pratico. Come si vede, questa conclusione è polemica viva contro la dottrina comune della necessità di concetti e giudizi pratici perchè possa aver luogo l'atto volitivo.

Si afferma, cioè, — riassume quella dottrina il Croce — che col giudizio storico non si ha ancora ciò che occorre, per poter procedere alla volizione e azione; ma deve sorgere una forma speciale di concetti e di giudizi, che possono dirsi *pratici*, e che, interponendosi tra il precedente giudizio meramente storico e la volontà, rendono questa possibile. Sono i così detti concetti di *fine*, di *ideale*, di *bene*; i giudizi valutativi: « questo è, per me, bene », o « è bene in se stesso », ai quali segue la conclusione pratica, volitiva: *dunque* lo voglio, devo volerlo. — La polemica diretta del Croce contro quella dottrina è nella dimostrazione, che quei concetti e giudizi, anzichè essere precedenti alla volizione, sono ad essa posteriori; anzichè essere condizione della volizione futura, sono « la volontà passata che si mira allo specchio », e cioè, l'incipiente riflessione scientifica e filosofica sugli atti spontanei della volontà, e quindi, posteriori alla accaduta volizione; sono i concetti e i giudizi circa le nostre passate volizioni, e, quindi, giudizi storici anch'essi, che vengono poi riassunti in tipi astratti. Sono il

(1) Parte I, sez. I, VI, pp. 61-62.

Digitized by Google

giudizio storico più l'*espressione di un sentimento*, cioè del sentimento già provato nel concepire certi atti pratici (1). Conoscere il proprio bene, è averlo già voluto; tendere a un *fine*, è nient'altro che volere concretamente, determinatamente, cioè entrare in sintesi con una determinata situazione storica, che è il *mezzo* dal quale prende e deve prendere le mosse l'atto volitivo, ed è, perciò, distinto e unito, insieme, con l'atto volitivo. La volontà è il bene, in senso generale, il fine, che non si attua se non per i mezzi e nei mezzi, cioè nei fatti, nei dati storici, nelle e per le situazioni di fatto, che ricevono forma pratica nell'atto del volere.

Nell'atto volitivo, tutto è volizione: niente è mezzo e tutto è fine. La volontà è se medesima, la quale, in quanto vuole, non si conosce; e si conosce solamente quando ha cessato di volere. E allora, solamente, si scinde arbitrariamente l'inscindibile della volizione, cioè, gli elementi constitutivi di essa: il *bene voluto*, o il *fine* creato nella volizione e per la volizione, e tutt'uno con essa; *la situazione di fatto* che assume il significato empirico di mezzo; e *il soggetto volente*, che, in concreto, è lo stesso bene voluto in sintesi attuale con la situazione di fatto. Perciò, appunto, il fine non si deve concepire come un piano o disegno fisso, che la volontà vada eseguendo. Non vi sono tipi fissi o modelli di azione: l'uomo — come s'è già veduto — opera caso per caso, e d'istante in istante, corrispondentemente alle sempre nuove situazioni storiche: l'uomo, nel processo volitivo, è

(1) Che i giudizi di valore, *in quanto tali*, non esprimano un atto di pensiero, sibbene un sentimento di piacere o di dolore, ha mostrato il Croce nell'articolo *Intorno ai così detti giudizî di valore*, pubblicato prima in tedesco nella rivista *Logos*, poi tradotto in italiano in *La Critica*, a. VIII, fasc. V, 1910, pp. 383-390.

Digitized by Google

sempre nuova finalità, cioè nuova volontà: « come cangia, a ogni attimo, il movimento del nuotatore o dell'atleta, secondo il moto del mare o dell'atleta avversario, e secondo la variante misura o qualità delle proprie forze » (1).

— Dal concetto dello Spirito come attività circolare, sgorga un'altra tesi, opposta a quella della precedenza del teoretico sul pratico: « *l'attività teoretica presuppone quella pratica; La volontà è precedente necessario della conoscenza* ». Ogni atto teoretico implica, in forza dell'unità dello Spirito, la volontà come volontà di conoscere: è questa la così detta volontà *sussidiaria*. Se l'uomo teoretico o conoscitivo non fosse insieme volitivo, non potrebbe nè intuire nè pensare, perchè ogni atto teoretico è evidentemente atto di vita e atto di volontà: l'energia della pura fantasia e del puro pensiero nasce sul tronco della volizione. Non è di questa volontà sussidiaria che si parla nella tesi enunciata, ma della volontà costitutiva, della volontà come grado o gradi distinti dello spirito. E la tesi seconda, apparentemente opposta alla prima, è indubitabile quanto la prima. « La conoscenza è conoscenza di qualche cosa; è rifacimento di un fatto; ricreazione ideale di una creazione reale. Se non c'è stato, prima, un desiderio, un'aspirazione, una nostalgia, non può aversi la poesia.... E se non c'è un mondo di realtà, che generi un mondo di rappresentazioni, non è concepibile una ricerca dell'Universale, la Filosofia, nè l'intelligenza dell'individuale, la Storia ». Non è forse l'arte conoscenza del particolare, cioè del volere economico, come la filosofia è conoscenza dell'universale, cioè del volere etico e la storia conoscenza dell'universale nel particolare, cioè della sintesi dei due voleri? È, perciò, inammissibile e fallace ognuna delle due opposte tesi, quando vengano proposte e soste-

(1) *Filosofia della pratica*, parte I, sez. I, VI, *passim*.

Digitized by Google

nute in significato esclusivo, e si deve rigettare così l'esclusiva priorità del teoretico, come l'esclusiva priorità del pratico, così lo Schopenhauer e i volontaristi, come Hegel e i razionalisti o intellettualisti. Le due tesi, opposte, sono inverate in una terza, dove l'opposizione sparisce, e si manifesta, perciò stesso, come opposizione apparente: la tesi dell'unità-distinzione del teoretico e del pratico. « Conoscenza e volontà costituiscono — come si è esposto — il circolo della realtà e della vita, che è unità-dualità di pensiero e di essere, di soggetto e oggetto; in modo che pensare il soggetto vale pensare il soggetto di un oggetto e pensare l'oggetto di un soggetto »: pensiero ed essere, soggetto e oggetto, sono relazione assoluta, cioè l'assoluto stesso, uno e distinto, di unità-distinzione di Vita e Pensiero. La forma teoretica postula la pratica come la forma pratica postula quella teoretica (1).

E che cos'è e come sorge la volizione? Si noti: l'individuo è, in ogni istante, microcosmo, e in lui si riflette tutto il cosmo e a tutto il cosmo egli reagisce; e sorgono, così, reazioni di tutto lo spirito in tutte le direzioni. Le reazioni dello spirito pratico sono le volizioni, e, poichè le reazioni sono molteplici, anzi infinite, l'individuo è solle-

(1) Parte I, sez. III, *passim*. — Perciò non è nel vero il Tilgher quando scrive che il Croce ha sempre affermato l'antecedenza ideale del conoscere sul volere. — *Il Conciliatore*, a. I, 1914, fasc. I, pp. 142-3. — Il Croce insegna, come si è veduto, che le forme dello spirito prendono significato l'una dall'altra e che la volontà non esiste e non è *concepibile* senza il pensiero, nè questo senza quella.... — Cfr. *La Voce*, a. V, n. 46, 13 novembre 1913. — È doveroso, però, notare che il Croce non ha sempre avuto chiara coscienza di questa circolarità dello spirito ed ha usato delle espressioni che giustificano l'affermazione del Tilgher. Vedi p. es. *Estetica*[3], pp. 55-6.

Digitized by Google

citato in ogni istante, contemporaneamente, da molteplici, anzi infinite volizioni. Guai se l'individuo si abbandona a quella molteplicità; se non rinunzia alla finta ricchezza dell'infinito o, semplicemente, alla molteplicità o dualità! — non sarebbe mai volitivo e operante, sarebbe dominato e distrutto dalle volizioni stesse, come sarebbe distrutto l'individuo intuitivo o logico, se si abbandonasse al caos delle sensazioni, senza dominarle nell'espressione, o alla molteplicità delle intuizioni, senza unificarle nel giudizio: agire è limitarsi. L'individuo, anche come volitivo, quindi, rinunziando alla molteplicità delle volizioni, si restringe a una volizione sola, e precisamente alla volizione corrispettiva alla situazione data, a quella cioè che la situazione data suscita e deve suscitare in lui: ecco la sintesi volitiva, che è dominio della molteplicità o affermazione concreta dell'unità contro la molteplicità delle reazioni e dei sentimenti, o volizione che vince le volizioni come unica vera volizione o volizione attuale, sovrapponendosi come volizione concreta, come volizione-nolizione, amore-odio, alla molteplicità cozzante delle passioni e dei desiderî che la precedono; ecco l'attività pratica nella sua dialettica, o nella lotta fra la volizione, che, sola, può e deve sorgere, data quella precisa situazione storica, e le volizioni arbitrarie, le quali — e appunto perciò sono arbitrarie — tendono ad affermarsi contro la situazione storica, che è, poi, l'unica ragione di essere e, quindi, l'unica giustificazione necessaria dell'atto pratico: ecco il bene e il male; — il male come non-ente, nel senso hegeliano, cioè come lievito della vita spirituale, che è conquista del bene nel trionfo sul male; ed ecco la felicità e il dolore, l'arbitrio e la libertà, o la libertà contro l'arbitrio, cioè contro le passioni; la volontà unificante e attiva contro una volontà scissa in varie direzioni e perciò contradditoria, inattiva, e, quindi, *non volontà*, non libertà; ecco la libertà contro l'an-

Digitized by Google

tilibertà (1). — La libertà? — mi sento dire —: o dov'è la libertà di una volizione che *deve* sorgere sulla determinata situazione storica, che è *corrispettiva alla situazione storica e non è possibile staccarnela*? Non libertà, troviamo qui, ma *necessità*, se è vero che la formula, tante volte ripetuta dal Croce, « tale la situazione, tale la volizione » equivale alla formula delle dottrine deterministiche: « tale la condizione, tale il condizionato ».

Necessità, certamente, — risponde il Croce — ma anche libertà: l'una non esclude l'altra: l'*atto volitivo è necessitato e libero insieme.* « Se la situazione di fatto è la condizione della volizione, la volizione non è, poi, la condizione, ma il condizionato: ossia, non se ne sta ferma alla situazione di fatto, nè la ripete, essa produce qualcosa di diverso, cioè di nuovo; qualcosa che prima non esisteva, e che ora viene all'esistenza; è iniziativa, creazione e, quindi, atto di libertà ». Non accade, forse, lo stesso nell'attività teoretica? La forma estetica è corrispettiva al sentimento o alla situazione sentimentale dell'individuo, ma è più che quel sentimento, perchè è sentimento nuovamente formato, o nuova forma; il concetto è corrispettivo alle intuizioni, ma è più che le intuizioni, è nuova forma. Anche l'atto volitivo, come tutta l'attività dello spirito, è nesso indissolubile di necessità e libertà. « Come senza necessità non si ha libertà, perchè senza situazione di fatto non si dà volizione; così senza libertà non si dà necessità, ossia non si formano le situazioni di fatto, sempre nuove e necessarie rispetto alle nuove volizioni ». E sono quindi false, nella loro parzialità, entrambe le teorie che, intorno al problema della libertà, si disputano il campo: la teoria *deterministica* e quella del *libero arbitrio.* I deterministi non vedono, nell'atto volitivo,

(1) Parte I, sez. II, II, III, IV.

Digitized by Google

altro che la situazione di fatto; i seguaci della teoria del libero arbitrio non vedono se non il momento della libertà. I primi mirano a far piombare la libertà nel nulla, costringendola all'inerzia del fatto; i secondi la spingono a far un salto nel vuoto, nell'arbitrio. La verità è nella conciliazione delle opposte dottrine, nella teoria della volontà come necessità-libertà (1).

Non è mio scopo di prendere qui in diffuso esame la dottrina crociana della libertà, che non posso accettare. Faccio mia la osservazione che ha opposto, a questo proposito, al Croce, il Varisco. « Una pietra è sostenuta da un filo, e il filo si spezza. Certo la pietra « non se ne sta ferma » in questa « situazione di fatto »; anzi produce qualcosa di diverso, cioè « di nuovo »; insomma, cade. Perciò diremo che la pietra è libera? Diciamolo pure. Ma l'uomo è poi anch'esso libero soltanto nel medesimo senso? E allora, la distinzione caratteristica tra il fatto umano e l'accadere naturale svanisce ». La distinzione sta in questo: i corpi gravitano, o, in generale, si muovono tutti sempre, di necessità, secondo che è richiesto dalla loro natura comune e dalle determinazioni particolari a ciascuno; gli uomini, al contrario, non adempiono tutti sempre il loro dovere. Nè l'adempiono di necessità. E per adempirlo devono conoscerlo, e qualcuno, pur conoscendolo, non l'adempie. Tra il fare dell'uomo e l'accadere studiato dalle scienze naturali, c'è, dunque, una irriducibilità, della quale il Croce non tiene conto. La « filosofia della pratica — continua il Varisco — si risolve, conseguentemente, in un determinismo materialistico. Lo spiritualismo consiste, non già nel *chiamare* spirito qualcosa, od ogni cosa; bensì nel *caratterizzare* questa cosa in modo, che il concetto ne risulti non riducibile a quello di materia.

(1) Parte I, sez. II, I.

Digitized by Google

In fisica « tale la *condizione*, tale il *condizionato* »; il che non vuol dire, che la condizione sia la permanenza o la ripetizione del condizionato. Vuol dire che il condizionato, quantunque nuovo, anzi perchè nuovo in quel senso, non include, anzi esclude, non che la creazione, ma l'iniziativa. E che insomma il condizionato non si può dir libero se non per un abuso di parole, il cui unico risultato è di farci perdere di vista, con una soluzione illusoria, la reale difficoltà del problema » (1). La libertà non è neppure semplice spontaneità, come essa tutt'al più si presenta nella *Filosofia della pratica*; ma è, oltre che spontaneità, autodeterminazione.

E tale non è certo, nè può essere, a guardarla bene, la libertà-necessità del Croce. L'atto che *deve* sorgere sulla situazione di fatto *è determinato a essere tale e quale lo richiede la situazione di fatto*, con la quale la volontà entra in sintesi *necessariamente*, reagendo in quel modo che le è *imposto* dalle condizioni storiche, compiendo *necessariamente quella determinata* volizione e non altra. E non si capisce come possa esserci lotta — cioè segno evidente di libertà dov'essa ha luogo — tra la volizione che deve sorgere e quelle che non dovrebbero sorgere, che, anzi, non sorgono nè possono sorgere, come vere volizioni, non esistendo la situazione che le fa sorgere: la lotta, il ricacciare indietro le aspirazioni o le volizioni che non devono sorgere — nel che consiste la lotta — suppone: I, che le altre volizioni *siano* (o per lo meno, che un'altra volizione *sia*), e che, quindi, varie siano insieme nel soggetto le situazioni storiche; II, che lo spirito venga portato, più o meno, verso quelle situazioni storiche, delle quali *scelga* una. Senza questa elezione o scelta fra molti, non è possibile render

(1) *La cultura filosofica*, luglio-agosto 1910, p. 428 e sgg.

Digitized by Google

ragione dei caratteri dell'agire umano, come tale, il quale non è soltanto *razionale*, come ogni atto dello spirito, ma è un razionale attuato spesso di fronte a un altro razionale, che pur potrebbe essere attuato (il razionale etico di fronte al semplice economico e viceversa): è *razionale scelto*. Forse la dottrina del Rosmini, secondo la quale la libertà è la volontà, che, posta tra due ordini *incommensurabili* — oggettivo e soggettivo: due diverse situazioni storiche nel soggetto orientato verso il soggettivo e verso ciò che trascende il soggettivo — s'appoggia all'uno, pur potendo appigliarsi all'altro, potrebbe aiutarci a sciogliere il problema sopra una base crociana. Solo che, seguendo Rosmini, si dovrebbe riserbare la denominazione di libera soltanto alla volontà etica e vedere nella pura volontà economica una semplice spontaneità. Ad ogni modo, per spiegare davvero la libertà e porre l'uomo fuori della necessità dell'accadere materiale o animale, si deve riconoscere in lui quella facoltà di scelta, attestata dalla coscienza, che domina le situazioni di fatto, *non cedendo* ad una di esse, sia pure con piena spontaneità — e, nella dottrina del Croce, non può cedere a volta a volta che ad una, perchè una sola esiste e ad essa deve cedere —, ma *eleggendo* fra attrazioni diverse, determinandosi fra impulsi diversi irriducibili e coesistenti nel soggetto. —

Esposta così la natura dell'atto volitivo, vediamolo ora nelle sue partizioni. L'attività pratica vuole e attua ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto, o ciò che, pur essendo corrispettivo ad esse, si riferisce, insieme, a qualche cosa che le trascende. C'è, dunque, l'attività pratica orientata verso i fini individuali — volontà dell'individuale — e l'attività pratica orientata verso i fini universali — volontà dell'universale: l'attività economica e l'attività etica. Di queste due sottoforme dello spirito pratico noi già conosciamo il nesso: è il nesso dei distinti di primo e secondo grado,

Digitized by Google

analogo in tutto al nesso dei due distinti dello spirito teoretico.

Come non esiste, in concreto, l'universale teoretico, o il concetto, fuori dell'intuizione, così lo spirito non può porre in concreto l'universale pratico, senza porre, prima, l'individuale, che ne sarà il veicolo. L'attività morale non potrebbe neanche geminarsi in piacere e dolore, se non inchiudesse in sè, come sua concretezza, la forma economica, poichè questi due poli del sentimento, appunto perchè del sentimento, appartengono per sè alla sola attività economica, anzi sono la stessa attività economica nella sua dialettica; e intanto compenetrano l'attività morale e l'attività teoretica, in quanto la forma economica involge di sè tutte le forme teoretiche e pratiche. « La forma morale dell'attività, tira con sè anche l'altra, dalla quale è distinta; giacchè la nostra azione, benchè universale nel suo significato, non può non essere qualcosa di concreto e individualmente determinato ». « Per quanto una buona azione non sia unicamente il nostro individuale piacere, tale essa deve diventare: altrimenti come potremo eseguirla? » Il grado economico è premorale, resta cioè fuori o al di qua della moralità, perchè è fuori o al di qua di ogni preoccupazione dell'universale. L'uomo è necessariamente prima economico che etico, e anche quando è pieno della preoccupazione di ciò che lo trascende come individuo, non può non volere anche se stesso come individuo, e in questa volizione di se stesso trova, in quanto puramente economico, la sua completa soddisfazione (1).

Ma accanto a questa forma tutta individuale, edonistica, utilitaria, dell'attività pratica, bisogna riconoscere la forma morale. « L'atto volitivo, in quanto economico, ci soddisfa come individui in un determinato punto del tempo e dello

(1) Parte II, sez. I, I, III, *passim*.

Digitized by Google

spazio; ma, se esso non ci soddisferà, insieme, come esseri trascendenti il tempo e lo spazio, la nostra soddisfazione sarà effimera e si muterà, presto, nella insoddisfazione »; e l'insoddisfazione perdurerà sempre, col nostro trascorrere di libito in libito, di utile in utile, se non sapremo, nel contingente, inserire l'eterno, nell'individuale l'universale, nel libito il dovere. Allora soltanto si acquista l'interna pace.

« Le nostre azioni saranno sempre nuove, perchè problemi sempre nuovi ci mette innanzi la realtà; ma in esse, se le compiamo con animo elevato, con purità di cuore, cercandovi quel che le oltrepassa, possederemo, ogni volta, il tutto », la Vita, lo Spirito.

« Tale — riassume il Croce — è il carattere dell'azione morale, che ci appaga, non come individui, ma come uomini; e, come individui, solamente in quanto uomini; e, in quanto uomini, solamente col mezzo della soddisfazione individuale » (1). La forma morale sorge sulla economica, precisamente come la forma logica si accende sulla estetica; alla discriminazione storica delle intuizioni estetiche, che ha luogo per effetto della coscienza logica, corrisponde la discriminazione etica delle volizioni economiche, che ha luogo per effetto della coscienza morale. Ecco perchè la moralità, che, pur avendo nel piacere, cioè nella economicità come positività, la propria realtà e concretezza, ed essendo, quindi, piacere, è, nello stesso tempo, rinunzia al piacere, come semplice piacere individuale — mio o d'altri, non importa — e richiede il sacrificio dell'individuo, del gruppo, del popolo, della società — concetti empirici dell'individuo (2) — allo

(1) Parte II, sez. I, I, *passim*, specialmente pp. 222-3.

(2) Per sè, *società*, e i nomi equivalenti hanno anche significato *filosofico*. L'individuo isolato, fuori di ogni relazione con altri individui, non esiste che per astrazione arbitraria, ed è assurdo,

Digitized by Google

scopo universale, al Tutto, e non può esprimersi se non col principio etico formale concreto: *vogli l'universale*: sempre, in ogni tua benchè minima azione. La moralità non è nè egoismo nè altruismo, ma universalismo concreto. Ed ecco perchè la moralità, o la forma etica, come volizione dell'universale, ossia della Realtà o dello Spirito che trascende l'uomo in quanto individuo, è la suprema attuazione dello Spirito. « Se l'universale è, in concreto, universale individualizzato, d'altra parte l'individuo intanto è reale, in quanto è, insieme, universale ». « Egli (sotto pena di restare a mezzo, *dimidiatus vir,* e, cioè, ridiventare nulla) non può asserire una parte di sè, senza asserire l'altra ». (1).

« L'individuo ha l'obbligo di cercare se stesso; ma, per far ciò, ha l'obbligo, insieme, di coltivarsi come uomo in universale. Equilibrato è colui che conosce e adempie la sua propria e individuale missione così perfettamente, da adempiere insieme, con essa e per essa, la missione universale dell'uomo » (2).

Non si confonda il principio etico, e, in generale, i principî pratici, con ciò che comunemente si chiama *legge*. « La legge è un *atto volitivo* che ha per contenuto una *serie* o *classe* di azioni ». Dove manca o l'elemento *volitivo* — come nelle così dette *leggi della natura,* che sono semplici enunciati di relazioni tra concetti empirici, ossia regole; anzi sono gli stessi concetti empirici espressi in forma letteraria im-

se è vero che la realtà è unità e molteplicità insieme e, quindi, individuo in società. Ma, di solito, alla parola *società* si dà il significato empirico di molteplicità di esseri della medesima specie: un concetto naturalistico, come si sa, o pseudo-concetto senza corrispondenza nella realtà.

(1) Parte II, sez. II, I, II.

(2) Parte I, sez. II, IV, p. 169.

Digitized by Google

perativa (1) — o quello di *classe*, non ci può essere legge. La legge è un programma, un piano, un disegno di azione, che l'individuo traccia a se stesso di sua iniziativa, o che accetta e fa suo se tracciato da altri. Poichè non esistono che leggi individuali, non esistendo che l'individuo e, quindi, la volizione libera dell'individuo: ad esse si riducono tutte, senza residuo, le leggi sociali, qualunque denominazione esse possono prendere. Infatti: perchè una legge esista, gli individui devono averla fatta propria, per poi osservarla o per ribellarvisi contro, cioè per individualizzarla e impersonarla in se stessi o espellerla dalla propria personalità. A differenza dei principî pratici etico ed economico, che sono volizioni necessarie e universali dell'individuale o dell'universale, le leggi presentano i caratteri opposti della semplice generalità e della contingenza.

Sono *finite* perchè sono volizioni di classi, ossia impongono gruppi di atti singoli; gruppi più o meno ricchi, ma sempre contingenti, onde una legge lascia sempre non volute tutte le altre azioni o classi di azioni, che possono essere oggetto di volontà. Nessun Codice, per ampio e minuto che si faccia, è in grado di esaurire l'infinità delle azioni, che le infinitamente varie situazioni di fatto condizionano, perchè il singolo, anche se condotto, con aggiunte successive, in un progresso all'infinito, non esaurisce mai l'Universale.

(1) La differenza fra la legge naturale o regola — che non è legge — e la legge propriamente detta, si scorge dal fatto che la regola è convertibile in un enunciato di classe, la legge è inconvertibile. « Se vuoi fondere il platino, riscaldalo a 1780° » è una proposizione che vale esattamente: « Il platino si fonde a 1780° ». Ma la legge: « In ogni città si apra un laboratorio chimico, in cui si fonda il platino », « non si può convertire dalla forma imperativa nell'indicativa ». Parte III, II, pp. 336-7.

Digitized by Google

Sono *mutevoli*. Cangiando di continuo le condizioni di fatto, è necessario aggiungere nuove leggi alle antiche, e ritoccare e correggere queste, o, addirittura, abolirle; purchè non si voglia accampare l'assurdissima pretesa di fissare definitivamente il transeunte, cioè lo svolgimento e la storia; di rendere identico e costante assolutamente quello che è solo simile, e costante in modo relativo ed empirico. A un ordine sociale costituito da certe leggi, succede un altro ordine sociale costituito da leggi più o meno diverse, anzi, a volte, diversissime. « Le leggi sono lo spirito pratico che ha bisogno di creare, non solo il dissimile — il sempre nuovo —, ma anche il simile; non solo ciò che dura un attimo, ma anche ciò che dura, press'a poco invariato, un anno, o un secolo, o un millennio, o un millennio di millennî; non solo l'individuo, ma anche la specie; non solo le azioni che non ritornano, ma anche quelle che ritornano periodicamente, simili, benchè non identiche. A questa funzione adempiono le leggi » (1).

E sono *irreali*, tutte, perchè astratte, e, quindi, inapplicabili ai fatti, non incorporabili nei fatti: sono finzioni volitive o volizioni finte, se è finzione fare rientrare i casi concreti, sempre diversi, in una categoria astratta, dove il diverso sparisce; se è finzione volere l'astratto o astrattamente volere, cioè, volere, prescindendo dalla situazione determinata, sempre diversa, con la quale soltanto lo spirito pratico può entrare in sintesi, cioè concretamente volere o, semplicemente, volere. Ciò che si vuole realmente, è, ripeto, l'atto singolo, diverso e, quindi, imprevedibile, come è imprevedibile, perchè nuova, ogni successiva e, cioè, non ancora attuale situazione storica: ogni fatto richiede una nuova misura, una nuova volizione, una nuova sintesi. La così detta

(1) Parte III, III, *passim*.

Digitized by Google

previsione dei fatti è nient'altro che o la conoscenza del presente — e del passato, anch'esso, come sappiamo, presente, — o, in quanto posizione di concetti universali, la conoscenza dell'eterno (1). È necessario foggiare le leggi, ma è necessario violarle, pur osservandole, nell'esecuzione.

I principî pratici, invece, sono *immutabili*, perchè sono la stessa volontà tesa continuamente verso l'individuale (l'utile), e verso l'universale nell'individuale (l'utile-morale); sono *infiniti*, perchè niente sfugge al loro comando, riferendosi essi a tutte le forme del reale: « Vogli l'universale »; « Vogli il particolare » e, cioè: « Vogli il vero, il bello; vogli e afferma lo spirito »; e sono, non solo attuabili, ma *attuati* dall'uomo sempre, ad ogni attimo, in ogni atto di volere: il volere è sempre, di sua natura, volizione economica o economico-etica.

Non mi fermo a rilevare l'analogia, che salta agli occhi, tra la natura dello pseudo-concetto empirico dello spirito teoretico, e le formazioni, pure empiriche, di leggi dello spirito pratico: la formazione di classi, di schemi, e la volizione di classi, di piani, di disegni. E come — l'abbiamo dimostrato — i primi sono utili, come aiuto alla memoria, per lo svolgimento della conoscenza, senza essere conoscenza; così le seconde sono utili alla volizione pur non essendo volizione. « L'utilità della legge è, non già nella sua attualità, che è cosa impossibile..., ma in questo, che, per volere ed eseguire l'atto singolo, occorre, di solito, cominciare col rivolgersi al generico, di cui quel singolo è caso singolo; rivolgersi, cioè, al gruppo, di cui quel singolo è componente ». « La legge non è volizione reale ed effettuale; è, senza dubbio, volizione imperfetta e contradditoria (come sono contradditori i concetti empirici); ma appunto perciò,

(1) Cfr. *La Critica*, a. V, fasc. III, p. 235.

Digitized by Google

preparatoria alla volizione sintetica e perfetta; non è volizione reale, ma è aiuto alla volizione reale » (1).

E ora potremo comprendere anche la natura di quella che si chiama *attività giuridica*. La volizione astratta o dell'astratto, o l'*attività legislatrice*, è o morale o meramente economica: astrattamente morale o astrattamente economica, e, quindi, anche, nella sua dialettica, astrattamente immorale e antieconomica.

« Un programma di azione sarà concepito a buon fine o a cattivo fine, per mere ragioni di utilità o per vivo desiderio di bene »: le leggi, prodotto volitivo del legislatore, sono utili o dannose, buone o cattive. Orbene: se l'attività legislatrice può essere morale o meramente economica, dunque essa non è di necessità morale, e, quindi, definendola in tutta la sua estensione, si deve dire *genericamente pratica*, ossia, per sè presa, *meramente economica*: rientra nell'attività economica. Per la stessa ragione rientra nell'attività economica l'attività giuridica, ossia l'attività che non fa la legge, ma la attua o la esegue. *Rientra* nella economica, perchè anch'essa, come l'attività legislatrice, può essere meramente economica e può essere morale: e poichè l'economicità è la forma generale che involge di sè l'altra, l'attività giuridica è anch'essa genericamente pratica, economica, e, come tale, unita, e distinta insieme, alla forma morale. Anzi: non solo essa rientra nella forma economica, ma è addirittura *identica* con la economica, perchè, a differenza della attività legislatrice, che è volizione indeterminata, l'attività giuridica, come attuazione o esecuzione della legge, è concreta e determinata e, quindi, affatto identica con la economica (2). Così, riassumendo e concludendo, possiamo

(1) Parte III, III, IV, *passim*.
(2) Parte III, V, *passim*.

Digitized by Google

dire che lo spirito pratico nella sua completezza è l'attività morale che si attua in concreto nell'attività giuridico-economica, riduce a suo strumento l'attività giuridico-economica.

Anche da questi pochi cenni si può comprendere la vastità e la profondità della *Filosofia della pratica* di B. Croce, e, soprattutto, la genialità nella impostazione dei problemi e nella soluzione di essi.

La grande scoperta sua nello studio dello spirito pratico — analoga alla scoperta del grado intuitivo nello spirito teoretico — è la volontà come volontà dell'individuale, è la dottrina dell'Economia distinta e, insieme, unita con l'etica. Raccogliendo — come egli scrive — gli sparsi fili degli aforismi e osservazioni di buon senso sul pregio che ha la volontà anche amorale; delle dottrine sulla felicità e sul piacere; di quelle sulla facoltà appetitiva inferiore; delle altre sulla politica e sulle arti di prudenza; della nuova concezione circa le passioni, considerate come lo spirito nella sua individualità; egli ha cercato di riattaccare a essi quello che è come il risultato filosofico, che si trae dalla scienza economica, e, cioè, l'idea di una forma di valore, che non sia nè il valore intellettuale, nè l'estetico, nè l'etico, e non possa, per nessun conto, risolversi in antivalore etico (1). L'attività utilitaria è autonoma, come sono autonome le altre attività o forme dello spirito. — Anche la identificazione della attività economica con la giuridica è, così come l'abbiamo riassunta, e nell'unità di un sistema, dottrina propria del Croce, sebbene, prima di lui, altri, con più o meno coscienza del valore di certe dottrine che propugnarono, l'abbiano, se non insegnata con chiarezza, almeno indirettamente accennata (2).

(1) Parte II, sez. I, VII; *Annotazioni storiche*, p. 296.

(2) Cfr. parte III, VI; *Annotazioni storiche*, passim. — « Conosco filosofie, che hanno benissimo additato il principio della logica

Digitized by Google

Sento, come non ho sentito mai in casi analoghi, di non aver potuto ridare, in questa sommaria esposizione della *Filosofia della pratica*, neanche in parte quell'alto e sereno senso dei problemi della vita umana, che la pervade tutta da cima a fondo, e che fa del terzo volume della *Filosofia dello spirito* l'opera più viva e attraente fra le molte uscite dalla mente di Benedetto Croce. Si leggano i capitoli su *L'atto volitivo e le passioni* (1), e quello, strettamente ad esso congiunto, su *Gli abiti volitivi e l'individualità* (2), e si osservi come vengono risolti in modo geniale, con accento vibrante di religiosità, i dibattuti quesiti sulle passioni — le volizioni possibili — e sulla domabilità e sulla importanza di esse nella vita dello spirito; si leggano le altre soluzioni di questioni non meno importanti, che riguardano il *temperamento*, come il complesso degli abiti volitivi, la virtù e il *carattere*, come forma razionale e sintesi degli abiti, sempre mutevole, pur nella permanenza dei tratti fondamentali individuali o dell'*individualità*, che è una cosa sola col complesso delle situazioni storiche o degli abiti che

o il principio dell'etica: ma non ne conosco ancora nessuna che abbia additato quello vero del diritto ». — *La Critica*, a. VI, fasc. II, p. 154. — Di questo suo geniale tentativo di creare una, finora desiderata, filosofia dell'economia e di assorbire in essa la cosiddetta Filosofia del diritto, il Croce ci aveva dato un saggio già nel 1907, due anni prima della edizione della *Filosofia della pratica* nella memoria: *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, Bari, Laterza. — Anche nella *Critica*, in occasione di recensioni o di note, egli si è occupato, a varie riprese, di questa sua dottrina. Di speciale importanza è in proposito la « Nota »: *Obiezioni alla mia tesi sulla natura del diritto.* — *La Critica*, a. VI, fasc. II, pp. 149-155.

(1) Parte I, sez. II, III.

(2) Parte I, sez. II, IV.

Digitized by Google

le situazioni storiche producono -- individuo e situazione sono tutt'uno —; si leggano le belle pagine che trattano della vocazione o della scoperta del proprio essere; e si troverà tutto il calore di ispirazione, tutto il sentimento che noi proviamo leggendo, p. es., qualche dialogo di Platone, o qualche capitolo delle *Confessioni* di S. Agostino: un sentimento di fiducia nelle forze spirituali dell'uomo dirette a un fine buono da una Provvidenza che ne sa più di noi e della quale noi siamo servi; un sentimento di rassegnazione attiva al cospetto dei mali che ci travagliano, e di fermezza imperturbata nel lavoro cotidiano di elevazione del nostro essere alle altezze della santità eroica, che consiste nella perfetta conformazione alla volontà della Provvidenza. —

Solo che, a meditazione compiuta di quelle bellissime pagine, sorge spontanea una domanda: Perchè e a che scopo tanto sforzo di educazione morale? Se la Realtà è divina, per la immanenza in essa di Dio, di tutto Dio diventato il divino della realtà stessa, non c'è, nè ci può essere, nè alto nè basso: non è *tutta* la realtà divina nel Tutto e nel singolo? Non è l'individuo, ogni individuo, la situazione storica dello spirito universale in ogni istante del tempo? Forme diverse di Realtà si potranno dare; forme più o meno elevate, no. E a quale scopo questa eterna lotta di bene e di male, della volizione attuale contro le volizioni possibili o le passioni? Scopo non vi ha: tale è e deve essere la realtà, *necessariamente*, e del necessario non si può ricercare perchè sia necessario. Essere = valore = scopo; così dell'azione, come del risultato. Ebbene: poichè non possiamo comprendere la Realtà se non come l'azione del singolo in ordine al Tutto, e del Tutto in ordine al singolo, non possiamo concepire, poi, questo rapporto sempre nuovo di attività del singolo e del Tutto, se non in ordine a un fine

Digitized by Google

ultimo del singolo e del Tutto: una volontà che continua a esplicarsi e lottare e trionfare per esplicarsi e lottare e trionfare eternamente è assurda, poichè è inconcepibile una attività che non adegua mai se stessa, come è assurdo il *progressus in infinitum*. Se non v'è un termine fisso a cui le azioni mirano, se non sempre nell'intenzione del singolo, nell'intenzione di una Mente personale che trascende i singoli e trascende l'ordine dei singoli, cioè il Tutto — se non lo trascende non può dominarlo, ordinarlo —; se, in altre parole, le volontà singole e l'ordine delle volontà non sono diretti a un fine inteso *a parte ante* da una mente-volontà, la quale ponga un fine, che sia il risultato di tutti i risultati, è senza ragione l'attività del Tutto, come è, quindi, senza ragione l'attività del singolo. E manca ogni misura per la valutazione delle azioni. Ogni azione è; *ugualmente è, e, quindi, ugualmente vale*, se non esiste un fine ultimo, che dia diverso valore alle azioni, secondo la diversa approssimazione di queste ad esso fine. Il quale, ripeto, deve trovarsi fuori delle varie attività se vuol essere misura unica del valore di tutte le attività; e, quindi, non può venir messo dalle stesse attività, per le quali esiste *a parte post*, pur trovandosi, come direzione dell'attività, immanente nella attività che di continuo lo attua. Anche la *Filosofia della pratica* ci porta all'affermazione della trascendenza come a ragione ultima dell'attività dello Spirito.

Digitized by Google

NOTA III

L' IDEALISMO ATTUALE

Il Croce e il Gentile — duce, il secondo, degli idealisti attuali — si accordano nella critica alla tripartizione tradizionale della filosofia, serbata nel sistema hegeliano, di una Logica o Metafisica, di una Filosofia della natura e di una Filosofia dello spirito; nell'accusa di dualismo non superato all'idealismo hegeliano; nella negazione di una Fenomenologia fuori del sistema o scala al sistema, e di una deduzione delle astratte categorie logiche; nella ostilità alla Metafisica, perfino alla Metafisica della mente, sempre che sia concepita anch'essa di sopra alla realtà: nella riduzione, insomma, della filosofia a pura *Filosofia dello spirito*, che non abbia di fronte a sè un mondo della natura, ma risolva totalmente in sè il concetto di natura.

Si accordano pure nel rigettare, dal concetto dello spirito, le distinzioni astratte che frazionano lo spirito in una serie di fattori o di facoltà, che vengono poi riunite in una astratta cooperazione. Si accordano inoltre nel concepire dialetticamente l'errore e il male, nel negare cioè che l'errore e il male, *come tali*, siano atti positivi: fuori del processo dialettico l'errore non è errore e il male non è male, ma sono atti giustificati e necessari. Tutti e due, Croce e Gentile, professano, in una parola, lo spiritualismo assoluto. In che cosa discordano?

Digitized by Google

Guido De Ruggero — il più acuto e maturo dei discepoli del Gentile — dà al Croce, fra gli altri, il merito di aver compiuto la liquidazione degli errori di Hegel e reso, perciò, possibile un più giusto apprezzamento delle sue verità, delle quali la fondamentale è la scoperta del concetto concreto, della sintesi degli opposti, o del dialettismo, come condizione *sine qua non* di ogni concretezza e di ogni sviluppo. — « L'originalità di Hegel di fronte a Kant consiste tutta — egli scrive — nell'aver convertito la sintesi a priori, che per Kant era una sintesi di distinti, in una sintesi di opposti. Solo così la sintesi a priori, che era in Kant un principio ancora inerte, ha potuto svolgere tutta la ricchezza del suo contenuto: sull'opposizione fondamentale del senso e dell'intelletto, che porta inevitabilmente alle antinomie, si eleva l'attività mediatrice della ragione, che risolve le antinomie via via che son poste, e vien così concepita in un ritmo eterno di sviluppo ». Ma il Croce — secondo il De Ruggero — invece di svolgere fedelmente questa grande scoperta di Hegel, fa, colla dottrina dei gradi spirituali, un passo indietro e ritorna a Kant. Infatti, come per Kant, così per il Croce, l'unità di senso e d'intelletto, di conoscenza intuitiva e di conoscenza logica da una parte e di *praxis* dall'altra, e dei due distinti della pratica, economico ed etico, fra loro, non è unità di opposti, bensì di distinti: « quindi non può esserci tra i due termini conversione reciproca, contradizione, antinomia; per conseguenza la sintesi a priori — sintesi di distinti — contiene la semplice unità statica di quelle determinazioni, mentre le sfugge appunto lo sviluppo spirituale: la vita dello spirito cade in un certo modo fuori dello spirito ». E non si rimedia a nulla coll'affermare, come fa il Croce, che le contradizioni, le antitesi, sebbene non esistano tra le varie forme spirituali, sono però poste dalla vita delle forme e rendono così possibile lo sviluppo nell'interno di ogni forma;

Digitized by Google

non si rimedia a nulla, perchè con questa dottrina la vita finisce col cadere fuori delle forme *come tali*, come in rapporto sistematico dell'una con l'altra. Il De Ruggero vede nel Croce due esigenze opposte, inconciliate, di pensiero: da una parte, in quanto afferma lo sviluppo, nega implicitamente le determinazioni statiche delle forme spirituali (esigenza hegeliana); dall'altra, in quanto afferma queste ultime, nega lo sviluppo (esigenza herbartiana). Il gusto delle distinzioni e classificazioni raffredda la vita, strozza il dinamismo dialettico: la dialettica dei distinti soffoca la dialettica degli opposti, poichè in tutto il sistema crociano il principio dello svolgimento cadendo fuori del sistema, il sistema è statico. — È questa — della staticità — l'accusa principale del De Ruggero al Croce. E qual'è, secondo lui, il compito della filosofia dopo la *Filosofia dello spirito*? Questo: « di fondere di nuovo nell'unità le distinzioni del sistema crociano, in modo tuttavia di includere le giuste esigenze poste da quelle distinzioni. E bisogna prima di tutto approfondire il concetto che realtà è attualità spirituale, cioè concretezza, che la realtà è filosofia. Quindi l'arte è filosofia — in quanto è realtà spirituale, cioè sviluppo storico. Quindi la scienza è filosofia come la stessa realtà spirituale che pone e risolve l'eternità vuota e immobile della legge. E nello stesso processo storico d'individuazione, che è lo spirito, è concepita l'attività pratica, che, in quanto non è mera prassi, ma attività in sè riflessa e autocosciente, è attività spirituale, pensiero puro. In questa profonda identità spirituale, la filosofia è la stessa realtà storica nella pienezza delle sue esplicazioni » (1). Su questa via — di fondere nell'unità le distinzioni — si sono messi, lui, il De Ruggero,

(1) GUIDO DE RUGGERO, *La filosofia contemporanea*, Laterza, 1912, parte IV, cap. III, pp. 418-31, *passim*.

Digitized by Google

e il Gentile, per non citare che i due più notevoli attualisti. In sostanza, per loro e per tutti « gli seguaci sui », ogni *distinzione è astratta*; la vera concretezza è l'attualità, l'atto puro, che è *indistintamente* tutto lo spirito. Non solo, cioè, in ogni atto dello spirito è tutto lo spirito, poichè lo spirito è circolarità necessaria, ma ogni distinto è tutti gli altri distinti, perchè distinzione non ce n'è. La *praxis* è pensiero e il pensiero è *praxis*; l'arte è filosofia e la filosofia è arte e filosofia è la matematica e le scienze naturali, e anche arte e anche *praxis*; la percezione è sensazione e sensazione è il concetto, ecc. Lo spirito è attualità, atto puro che non ha nessuna denominazione, perchè è l'unità senza distinzione, la *concretezza senza concetto*, se concepire è unificare distinguendo. Non è nè Pensiero nè Vita, nè Sentimento nè Volontà, ed è tutto questo insieme e sotto il rispetto medesimo. — La paura della staticità, per il De Ruggero, la paura del dualismo e dell'oggettivismo, per il Gentile, è il motivo psicologico dell'idealismo attuale. L'accusa del Gentile al Croce è precisamente di non sapersi sbarazzare del dualismo e del conseguente oggettivismo.

Il primo nucleo dell' « idealismo attuale » lo troviamo già nella tesi di laurea in filosofia, che il Gentile scrisse nel 1897, pubblicata nel 1898 nel libro *Rosmini e Kant*, « dove la sua tesi, per l'intelligenza del valore della filosofia rosminiana, e quindi della kantiana, è quella della profonda differenza tra la categoria (che è l'atto del pensiero) e il concetto (che è il pensato) ». « Fin d'allora — Egli scrive — io consideravo il pensiero come reale soltanto nella sua apriorità o attualità: uno, quindi, se guardato nell'atto suo, molteplice, come natura, se guardato nel suo prodotto; e fin d'allora risolvevo tutta la realtà nel fenomeno, come fenomeno bene fondato, nell'attività creatrice dello spirito: dello

Digitized by Google

spirito che non è un oggetto particolare, ma l'universale stesso nella sua reale concretezza ». Sopra questi concetti ha continuato a lavorare con una coerenza meravigliosa, e dette ad essi forma concisa e quasi definitiva nei due scritti: *L'atto del pensare come pensare puro* e *Il metodo dell' immanenza* (1), fermo sempre nel principio originario, che *dal soggetto, in quanto soggetto, dovesse scaturire tutta la realtà.* Questo principio non è meno del Croce che del Gentile, senonchè contro il primo il Gentile osserva che lui, il Croce, dice troppe volte soggetto e pensa oggetto: il soggetto crociano è realmente concepito come oggetto. La soggettività crociana è concepita dualisticamente nella Estetica, dove lo stato d'animo (momento pratico dello spirito, in cui c'è la vita, la realtà, che si deve rispecchiare nella teoria) è considerato come un precedente dell' intuizione lirica, come, quindi, oggetto presupposto dell'attività dell'Io, e dove, perciò, il poeta si raffigura come incatenato a una vita, che la sua poesia trova, e non è la sua stessa poesia.

La soggettività è concepita dal Croce dualisticamente nella filosofia, come scienza di una realtà presupposta: — per il Croce, se non c'è un mondo di realtà che generi un mondo di rappresentazioni, non è concepibile una ricerca dell' universale, la filosofia: — ecco, dice il Gentile, l'oggettività del reale rispetto al pensiero, la precedenza dell'essere al conoscere. « Il tuo conoscere — osserva all'amico avversario il Gentile — non può essere risoluto, dal soggetto che lo conosce, nella sua propria attività conoscitiva; come la na-

(1) Pubblicati, ora, nel volume *La riforma della Dialettica hegeliana*, IX e X, Messina, Principato, 1913. — Le stesse idee ha svolte il Gentile in volumi più recenti, che, al momento, non posso aver sott'occhio.

Digitized by Google

tura del naturalista fronteggia in eterno il suo naturalismo, che è mera idealità senza realtà. La risoluzione anche a te riesce impossibile, perchè quel conoscere lo poni accanto a un'azione e formante con essa un sol tutto; e quest'azione la concepisci come oggetto, puro oggetto del conoscere. In sè pertanto il tuo conoscere sarà soggetto del volere; e in sè il volere soggetto a sua volta del conoscere; ma per te nè l'uno nè l'altro mi pare che si possano concepire come soggetto.

Su questa via si va a finire agli antipodi di quella filosofia moderna, che anche tu vuoi concepita come filosofia dell'assoluta immanenza, e, perchè sia tale, come assoluto idealismo o spiritualismo ». — E l'oggetto non risoluto nel soggetto si riscontra pure nella Filosofia della pratica, dove l'uomo pratico è incatenato a una situazione di fatto, che egli constata, ma non è l'opera sua. « Donde — conclude il Gentile — quel senso di malinconia profonda che pervade tutta questa tua contemplazione del mondo, in cui l'uomo par sequestrato in un cantuccio dell'universo, o a guardare inoperoso questo universo, in cui non può riconoscersi, o a coltivare una piccola aiuola fuor della quale si stendono spazi interminati. La verità gli si spiega in alto sul capo inaccessibile; ma non gli si svela se non attraverso il duro e oscuro lavoro con cui egli dissoda in eterno le zolle di quell'aiuole » (1). — Come sfuggire a questo dualismo? Negando le distinzioni. L'Aliotta riassume così — ironicamente — l'idealismo attuale: « Che cosa è l'arte? L'atto del pensiero! Che cosa è la religione? L'atto del pensiero! Che cosa è la storia? L'atto del pensiero! Che cosa è la pedagogia? L'atto del pensiero! Che cosa è la natura? L'atto del pensiero che rinnega se stesso e diventa pas-

(1) *La Voce*, a. V, n. 50, 1913: *Intorno all'idealismo attuale.*

Digitized by Google

sato (1). Che cosa è il male? Un bene passato che il presente atto di pensiero rinnega. Che cosa è l'errore? Una verità passata (2). Che cosa è la pazzia? Proprio la stessa cosa del pensiero normale » (3).

Non è mia intenzione di riferire qui tutte le critiche e autodifese fatte dal Croce contro l'idealismo attuale, contro la dottrina « che bisogna guardarsi dal trascendere l'atto ». Egli osserva con ragione che chi non ammette il germinarsi dello spirito in distinzioni, che sono la sua concreta unità, non riesce a concepire in modo adeguato lo svolgimento e la storia, alla quale è indispensabile l'opposizione viva che nasce precisamente dalla distinzione o dalle particolarità, che si risolvono poi nell'unità per rinascere perpetuamente dall'unità. L'*unità* è solo un momento della filosofia; e l'altro momento è la *particolarità*: e dar valore ad ambedue i momenti, cioè al rapporto dei due, diversifica il filosofo idealista (p. es. Hegel) dal mistico o tendente al misticismo (Spaventa). E con più ragione osserva che lo spirito concepito alla Gentile è ridotto ad una massa monocroma e amorfa che non si vede come possa muoversi, e che, d'altra parte, poichè esso non soffre denominazioni di

(1) « La natura, considerata nella sua concreta realtà, è il pensiero che il pensiero comincia a pensare come altro da sè, ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza », il pensiero non attuale. — *L'atto del pensare*, ecc., nell'opera citata, p. 248.

(2) « L'errore è di ciò che altri pensa e noi non possiamo pensare, o che pensammo già noi, ma ora non riusciamo più a pensare. Quello che attualmente pensiamo, se lo pensiamo, lo pensiamo come verità.... Ciò che non si può più pensare, che non si pensa più, dopo essersi pensato, è appunto l'errore ». GENTILE, scritto cit., op. cit., pp. 248-9.

(3) ANTONIO ALIOTTA, *Gli eterni problemi e la crisi dell'idealismo italiano*, Prato, « La Tipografia », 1914.

Digitized by Google

sorta, è nè più nè meno che l'Ineffabile del misticismo e dell'agnosticismo, che sono il naufragio di ogni filosofia. « Ridotto tutto al prima e al poi, al passato e al presente, non rimane altro che l'atto, il quale, così indifferenziato, non si distingue in nulla del fatto bruto. Può parlarsi ancora di verità? E voialtri rispondete che un fatto storico coincide pienamente con la serie delle immagini che di esso si sono date nei vari tempi, non importa se da storici o da poeti, da uomini d'intelletto o da idioti. O rispondete che la deduzione hegeliana delle categorie logiche, falsa innanzi alla vostra critica presente, è vera in sè, perchè consentanea, un secolo fa, alla coscienza dello Hegel ». — Così che, nella filosofia del Gentile, ha sempre ragione chi pensa per ultimo. *Veritas filia temporis!* Chi ha pensato prima di me, il Gentile poniamo, è passato (quindi errore e natura), io che penso ora presente (verità, spirito). Il Croce continua: « Può parlarsi ancora di bontà? Il compiuto malvagio è, per voi, non solo innocente come presso i casisti, ma addirittura buono, della bontà della sua coscienza e del suo momento; e l'eroe o l'onest'uomo sono tali nel loro momento, e nel momento successivo appaiono malvagi da quanto il malvagio ». Non è questo l'indifferentismo teoretico ed etico?

E il Croce ha buon gioco a mostrare che, senza distinzione di forme spirituali, la fenomenologia dell'errore e del male rimane inesplicabile, com'è inesplicabile il concetto di natura, che, secondo il Gentile, è, comè l'errore (tutt'uno anzi coll'errore: *error sive natura*), il pensiero passato; il fatto, che, appunto perchè fatto, non è più atto ed è, quindi, la negazione del pensiero. Noi chiediamo: come l'atto decade nel fatto? O, che è lo stesso: come il pensiero-atto crea il suo altro, il pensiero-fatto, la natura che è non-pensiero? Come lo spirito scende dall'atto al fatto ed esce dal

Digitized by Google

pensiero nel mondo della natura? Come il pensiero esce dal pensiero? Se il pensiero è tutto nell'atto (e tutto è pensiero: l'arte è pensiero, la prassi è pensiero....), com'è possibile parlare di fatto, che origina dalla negazione dell'atto; di natura o di errore, cioè di passato che nega il presente ed è negato dal presente?

Il passato — l'errore, la natura, il male — o è pensabile, e, in questo caso possiede la sua brava positività, come momento dello spirito distinto dal presente, dall'attuale del pensiero (« che cos'è il tuo passato logico — chiede il Croce al Gentile — se non la confusa e mal ferma distinzione di un momento dall'altro dello spirito? »); o non è pensabile, è, anzi, l'impensabile, e allora la natura, l'errore e il male non sono che illusione; e, se il male, se l'errore fossero una semplice illusione, se non avessero le loro radici o ragioni positive nel differenziarsi dialettico delle forme spirituali, la lotta contro di essi sarebbe ridicola, per mancanza di avversario.

Inoltre: com'è possibile la storia se non esistono fatti spirituali (« non ci sono fatti spirituali, ma atti: anzi non c'è se non l'atto dello spirito » — non rifinisce di ripetere il Gentile), problemi da risolvere che al pensiero propone la vita?

Si dà merito al Gentile di aver identificato lui, il primo, la storia con la filosofia, e non sarò certamente io a negargli questo merito; ma il sistema gentiliano, riducendosi ad affermare: « Non c'è che pensiero: il pensiero è atto, l'atto, tutto l'atto, e non c'è che l'atto » — riesce alla più radicale negazione di ogni storia, di ogni fenomenologia nel senso classico della parola: com'è possibile fare la storia dell'atto che nega continuamente se stesso?

Ed è questa — dice benissimo il Croce — una filosofia che si propone « *di liquidare la filosofia* e far tacere una volta per sempre tutte le dispute filosofiche, che, fondate

Digitized by Google

come sono tutte sopra distinzioni — tutti i problemi che hanno agitato gli uomini si sono sempre aggirati, e si aggirano, sui concetti del Vero, del Buono, del Bello, dell'Utile, o sui loro sinonimi —, sarebbero tutte prive di fondamento, essendo tutte le distinzioni, per l'idealismo attuale, astratte ed arbitrarie. Con l'idealismo attuale, il genere umano riceverebbe una *rivelazione* attesa per secoli invano ». E non si comprende perchè gli idealisti attuali scrivano e parlino per diffondere le loro idee; la verità non è in *ogni atto di pensiero*, tutta la verità nel pensiero concreto e attuale di *ognuno* (1)?

Tutte queste critiche all'idealismo attuale sono certamente giuste, purchè non partano dal punto di vista dell'idealismo assoluto.

Nel campo dell'idealismo ha ragione il Gentile e torto il Croce. Faccio mia senza riserve una bella pagina dell'Aliotta.

« Se l'Idealismo vuol essere una filosofia coerente, non deve ammettere nulla fuori del momento attuale della coscienza: qualsiasi altro momento che si pensasse esistere di là da questo fuggitivo presente, sarebbe una realtà fuori della coscienza, e con ciò si tornerebbe al vecchio realismo. Se tutto è dunque in questo attimo, la sua individualità è insieme la sua universalità, perchè esso racchiude in sè l'universo e nulla lascia fuori di sè: esso è intuizione ed è concetto, è arte e filosofia nel medesimo tempo. Dal punto di vista dell'assoluto idealismo non si giustifica insomma la distinzione crociana tra conoscenza dell'individuale e conoscenza dell'universale. Così pure non è più ammissibile la

(1) Per le critiche del Croce all'idealismo attuale si veda: *La Critica*, 20 novembre 1912, pp. 463-5; *Conversazioni critiche*, serie seconda, 1918, pp. 67-95.

Digitized by Google

differenza fra attività teoretica e attività pratica: questa infatti ha solo significato, quando si ponga, nell'ipotesi realistica, un oggetto di fronte al soggetto, perchè in tal caso altro è riflettere in sè la natura delle cose senza portare in esse alcuna modificazione, altro è agire modificandole. Ma se non esiste che l'attività soggettiva, il suo fare è sempre della medesima specie, un'azione cioè che rimane nell'intimo della coscienza. E con la distinzione tra sentire e concepire, tra conoscere e agire, cade anche l'altra che è stata posta dal Croce fra l'attività economica utilitaria che mira al bene particolare, e la volontà etica dell'universale, perchè questo, come abbiamo detto, s'identifica con il momento individuale dello spirito. E l'errore e il male non hanno più ragion d'esistere, una volta eliminato il dualismo tra soggetto e oggetto: il momento attuale della coscienza è quello che è, cioè sempre vero; non si può dir mai che sia falso, perchè l'errore potrebbe solo consistere in una discordanza del pensiero da una realtà obiettiva, posta davanti a noi come un *quid* esteriore che dobbiamo cercare di comprendere. Per l'idealista invece un tal *quid* già bell'e fatto, che lo spirito debba riflettere, non esiste: l'essere si esaurisce nell'atto fuggevole della coscienza, il quale evidentemente è ciò che è in quel momento: ogni attimo del pensiero è tutta la verità, niente altro che la verità. Lo stesso si dica del male: questo ha un senso solo se si pone dinanzi al soggetto un ideale, un modello obiettivo, col quale si possano confrontare le sue azioni, giudicandole buone o cattive secondo che si accordano o discordano da esso. Ma un tal modello non può essere ammesso dall'idealista, per il quale, di conseguenza, ogni azione dello spirito è quella che dev'essere, nè più, nè meno, quindi il bene assoluto. Il male, l'errore è il non essere, ciò che non esiste più, ciò che è passato, e perciò rinnegato dal momento attuale della

Digitized by Google

coscienza » (1). Il Croce non porge il fianco a tutte queste critiche, per una ragione molto semplice e molto radicale: questa: il sistema crociano, a chi lo guardi bene e tenga conto delle osservazioni degli attualisti, non è nè si può chiamare a rigore « idealismo », ma piuttosto *spiritualismo realistico*; — immanentistico finchè si vuole, ma realistico. Tutto il trascendente delle altre dottrine realistiche è stato risolto in immanente, tutto lo statico in dinamico, in dialettico, tutto l'irrelativo in relativo, nella teoria della circolarità dello spirito. Il Croce portò l'esterno all'interno, l'astratto al concreto, cioè Dio e la Natura allo spirito, l'universale fuori dell'individuale e l'individuale fuori dell'universale, all'individuale infinito o all'infinito individuantesi in modi sempre nuovi e spiegantesi, così, nella creazione della storia, che è processo di unità nella distinzione e di distinzione nell'unità delle varie forme dello spirito. È idealismo questo? Chiamiamolo idealismo, se così piace, ma teniamo conto di tutto quello che lo distingue *essenzialmente* dalle correnti classiche che, nella storia della filosofia, vengono caratterizzate con quella denominazione. — Col risolvere l'esterno in interno, la trascendenza della natura e di Dio in immanenza dello spirito, la metafisica in gnoseologia e psicologia, nel senso largo delle parole, il Croce crede di aver risolto anche i problemi della tradizionale metafisica e non s'accorge di averli semplicemente spostati. *Il reale è conoscibile?* Cioè: il *pensiero* apprende sì o no l'*essere*, e in qual modo e misura? Ecco uno dei vecchi e tormentosi problemi della filosofia. Il problema è insussistente, dice il Croce. E perchè? La ragione è chiara. « Quei due termini, pensiero ed essere, messi l'uno di fronte all'altro, venivano trattati come due entità o due cose; e sorgeva così la do-

(1) Op. cit., pp. 16-17.

Digitized by Google

manda se l'una cosa si convenisse con l'altra, e in quale e in quanta parte si convenisse, e in quale e quanta parte no. Ma, poichè la misura per questa comparazione non si trovava in nessuna delle due cose, bisognava di necessità ricorrere alla escogitazione di una terza cosa, di una terza entità: e, così procedendo, si entrava a navigare in piena immaginazione e si foggiava una mitologia ». E sorsero tutte le diverse filosofie teologizzanti: del teismo tradizionale, dell'ontologismo, del materialismo (pensiero ed essere sono forme nella Materia) e dell'Hegelismo, secondo il quale l'uomo conosce il mondo dell'essere nel Logo. Ma chi si è messo a indagare le forme dello spirito, chi per la gnoseologia e psicologia ha trascurato la metafisica, ha trovato che il problema si decomponeva al suo sguardo, poichè « nel suo lungo viaggio non si è mai incontrato con cose o enti, e con pensieri o specchi che ne accolgano più o meno fedelmente le sembianze, ma solamente con forme di attività, con forme del fare, e, tra queste forme del fare, con le forme del cosiddetto conoscere, che anch'esso si è a lui dimostrato come un fare, e un fare non meno reale di ogni altro.... Egli non vede più innanzi a sè queste due cose, un pensiero e un essere, ma solo conosce in se stesso forme del fare, forme del creare; e la domanda se il *pensiero* risponda all'*essere* non ha più senso ».

Va bene: nel crocismo non c'è più un conoscere di fronte all'essere, perchè l'essere è stato dinamizzato in *fare*, ma vi troviamo però *un fare di contro a un altro fare*: il fare estetico di fronte al fare pratico, il fare logico di fronte al fare estetico, ecc., ecc.: si leggano le osservazioni riferite più sopra del Gentile, e si capirà che il problema della conoscibilità del reale è stato dal Croce spostato, affinato, ma non risolto.

Un altro problema: Se il reale è *uno* come si spiega la

Digitized by Google

molteplicità? se è *molteplice* come si raggiunge l'*unità*? Il reale è spirito, dice il Croce. Lo spirito è unità nella distinzione e distinzione nell'unità. La distinzione non è molteplicità: la molteplicità esiste solo in quelle dottrine in cui le varie forme del reale sono irrelative, cioè l'una fuori dell'altra, reciprocamente trascendenti. L'unità concreta, o la distinzione dei gradi, esclude il pensamento di una molteplicità, perchè ciascun termine di essa, ciascuna forma dello spirito è, insieme, la condizione e il condizionato delle altre. Essendo insussistente il problema della molteplicità è, quindi, insussistente anche quello della unità, come contrapposta alla molteplicità: non c'è che l'unità nella distinzione, l'unità concreta. — E il Croce se la prende con coloro che « divorati da insaziabile avidità unificatoria, non colgono nelle forme dello spirito la reale unità, che è la loro stessa attiva distinzione, scambiano i termini dell'unica relazione per una molteplicità, vi sospettano dualismi, e si accingono a superare il già superato e a largire l'unità a chi ha già tutta quella che gli occorre, e di altra non gli cale ». Evidentemente si allude al Gentile e ai suoi (1). Ma il Croce rimprovera a torto. Egli ha trasformato la molteplicità irrelativa del reale in molteplicità relativa, e va bene, ma la trasformazione non supera la molteplicità. Anche il Varisco, fra gli altri molti, aveva conciliato l'unità e la molteplicità colla necessità della relazione, col reciproco implicarsi delle forme del reale, ma con ciò e dopo di ciò non si credette punto dispensato dal dovere di ricercare l'elemento comune come condizione dell'implicarsi reciproco.

(1) Vedere, per tutte queste osservazioni del Croce, l'opuscolo: *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze*, Napoli, Sangiovanni et Figli, 1919. Un opuscolo breve, ma denso di pensiero e perspicuo.

Digitized by Google

E la ricerca dell'elemento comune avrebbe condotto il Croce a porsi un altro problema dichiarato da lui insussistente: il problema: « Teismo o panteismo? » problema mitologico, secondo il Croce, che si ferma a metà strada, e non gli accade, quindi, di incontrarsi nel Dio trascendente. È, infatti, un fermarsi a metà strada affermare: « In concreto non esiste se non l'immediato che si media: si media nell'azione, si media nella fantasia, si media nel pensiero »; perchè, dopo tutte codeste mediazioni, risorge la domanda: « e dov'è l'unità dei mediatori: dell'azione, della fantasia, del pensiero, e del reale dinamizzato mediato e immanentizzato? ». Ecco il problema della *immanenza o trascendenza dell'unità suprema.* — E il problema teologico sorge, se ho compreso bene, anche da altre dottrine della *Filosofia dello spirito.*

Il Boine, in un suo magnifico studio (1), aveva osservato che, nel sistema crociano, la Vita è un concetto non ben fermo, non ben chiaro. Essa — come notò anche il De Ruggero — vi fa l'ufficio che aveva in Hegel la dialettica degli opposti. « Ma — egli si chiede — che cos'è in se stessa? La natura? Lo spirito? germinazione di spirito? » E pone, l'uno di fronte all'altro, due testi crociani che paiono contradittori. Nella *Logica* essa è chiamata « mala infinità » (p. 72), ed è il *progressus in infinitum* come negazione di una forma dello spirito per mezzo di un'altra; nella *Pratica* invece la Vita è l'*infinito inesauribile*, che è il vero mistero; nessun sistema filosofico è definitivo perchè la Vita, essa, non è mai definitiva (411-412). A questo si possono aggiungere altri passi, dove la Vita, la Vita vera è identificata collo spirito in quanto creazione, coll' Universale, colla Realtà profonda, in quanto unità di pensiero e volere (*Pratica*, 310);

(1) *L'esperienza religiosa*, nel periodico *L'anima*, ottobre 1911, p. 308.

Digitized by Google

o è concepita come l'attività di tutte le attività, che non riposa in nessuna di esse in particolare; che è, poi, in fondo, la stessa cosa: è, cioè, lo spirito, come sintesi dinamica di tutte le sintesi (*Breviario di Estetica*, 89). Non credo che vi sia contradizione tra l'espressione della *Logica*, da una parte, e le altre riferite, dall'altra: vi si indicano cose diverse che richiedono diversa caratterizzazione. Il concetto di Vita che il Croce accetta è il secondo. La vita è la Realtà profonda, come molla della realtà delle forme dello spirito, come anima dello svolgimento, o dell'unità dinamica della Realtà, come principio dell'unità dialettica, distinta dal sistema della unità-distinzione.

Dalla vita, come s'è veduto, sorgono problemi che l'intuizione e il concetto risolvono via via che si pongono; dalla vita viene il moto alle forme dello spirito.

Conosco bene la identificazione crociana del *giudizio individuale* (storia) e del *giudizio definitorio* (filosofia): nel giudizio concreto, la *vita che si coglie* nel concetto e per il concetto (così pure, nell'intuizione, la vita *che si coglie* nell'intuizione e per l'intuizione) è tutt'una col concetto (coll'intuizione). Ma nel concetto (nell'intuizione) si coglie *tutta* la Vita? L'inesauribilità della filosofia (e dell'arte) nasce dalla inesauribilità della Vita; è vero anche il viceversa? Non pare; pare che la vita sconfini l'arte e il pensiero — dov'è l'opera d'arte *perfetta*, che sia, cioè, intensivamente ed estensivamente adeguata al sentimento, o alla vita attuale del poeta? E dov'è il concetto *perfetto* che colga tutta la vita dell'arte? — Sconfina, anzi, tutte le forme dello spirito come ragione del passaggio dall'una all'altra, ossia della circolarità dello spirito. Si rileggano ancora le osservazioni del Gentile e del De Ruggero. E nasce il problema: Che cos'è la Vita? la Vita che pone i problemi, che condiziona lo sviluppo dello spirito o della realtà, che è ine-

Digitized by Google

sauribile, che è infinita possibilità trapassante in sempre nuova attualità nell'Arte, nel Pensiero e nella Prassi? Qualche cosa di trascendente, di *al di là* o *al di qua* dello spirito, pur incarnantesi nelle varie attività dello spirito: *Dio.* Un Dio oscuro, un Dio informe, un mistero che si pone come problema di nuovo pensiero, per svolgersi nel Dio del teismo o in quello del panteismo. — Gli è che i « massimi problemi », cacciati dalla porta tornano per la finestra; la realtà fatta immanente conserva l'intima natura della realtà trascendente. E si ribella contro la immanenza in cui viene costretta e reclama il trascendente: sempre. A meno che non si voglia ridurre tutto all'atto presente e con ciò negare la storia e, quindi, la realtà. Nè la gnoseologia, nè la gnoseologia e la psicologia insieme, possono sostituire la metafisica; quanto più scaviamo in noi stessi, nel nostro vario fare, tanto più vive si affacciano le nostre esigenze supreme dell'Unità che spieghi la molteplicità, dell'Attività perfetta, della Vita vera, alla quale, agendo, si approssimino, come a loro mèta, le nostre attività imperfette: l'inesauribilità della vita dello spirito umano postula l'inesauribilità dell'Atto trascendente, come oggetto che sia tutto l'Oggetto e tutto il Soggetto, dal momento che noi non siamo nè tutto l'oggetto nè tutto il soggetto, e tanto meno il Soggetto-Oggetto: l'Atto. L'uomo non può, quindi, adagiarsi nè nell'idealismo attuale del Gentile, nè nello spiritualismo assoluto del Croce, pur riconoscendo che l'uno e l'altro rappresentano un immenso sforzo di pensiero, quale non si ebbe forse più in Italia dopo il Rosmini e il Gioberti. Sento farmi un nome: Bernardino Varisco. Sì, non è meno grande come pensatore; ma il suo sistema, che mostri di voler fondere in sè tutta la storia del pensiero e di saperla valutare, cioè criticare, dov'è? E la filosofia non deve essere anche questo?

Digitized by Google

III

Conclusione

Di fronte al neo-hegelismo italiano, così del Croce come del Gentile, e di fronte ad ogni forma di idealismo immanentistico, la nostra posizione è ben precisa. Con lo sguardo fisso a tutta la storia della filosofia — da Socrate a noi — e alle esigenze immortali della ragione, noi superiamo — non affermando, ma dimostrando — l'immanentismo assoluto dell'essere con la dottrina della trascendenza dell'Essere infinito, principio attuale e termine attuale ultimo dell'essere finito; e alla soggettività idealistica opponiamo l'oggettività realistico-idealistica del conoscere: il vero sistema è fusione di realismo e di idealismo. L'essere è bensì uno con la mente come forma della mente e come — nell'atto concreto della conoscenza — formato e informato dalla mente, ma, poichè la mente umana non è atto puro o pura forma, ma atto commisto con potenza, forma commista con materia (nel senso della scuola francescana), l'unità dell'essere e della mente non è, nell'uomo, unità di identità assoluta, ma di semplice uguaglianza: il conosciuto è nel conoscente secondo la natura del conoscente, come il conoscente è nel conosciuto secondo la natura del conosciuto: ma *conoscente e conosciuto sono due, non uno*; due razionalità che s'incontrano compenetrandosi e unificandosi, senza identificarsi. —

Digitized by Google

Ma il rapporto di uguaglianza, che è nell'uomo, suppone il rapporto di identità: deve quindi esistere, fuori dell'uomo, l'identità piena di essere e di conoscere, ossia *l'essere tutto, tutt'uno con la mente tutta, la mente tutta, tutt'una con l'essere tutto*: l'ordine ontologico perfetto tutt'uno, cioè identico, nel senso strettissimo e propriissimo della parola, con l'ordine logico perfetto: l'Essere-Verità, *Dio*. Il quale, se è tutto l'essere, tutta la Verità, è, perciò stesso, tutto il valore, tutta la perfezione, e, quindi, la misura ultima dei valori: il Bene, come norma ultima di bene, cioè il supremo criterio morale: senza Dio non c'è morale. — La vita umana sarà, quindi, un ininterrotto progresso della mente verso una sempre maggiore uguaglianza sua con l'essere, e un ininterrotto progresso della volontà verso una sempre maggiore conformità sua alla Perfezione assoluta; un moto, dunque, di tutta l'anima verso il trascendente, dal quale e per il quale siamo fatti. Progresso, o moto dialettico, perchè ogni sua fase è superamento dell'essere, da parte della mente che afferma, col giudizio, la verità, e superamento del male, da parte della volontà che afferma, con l'amore, il bene. La mente diventa sempre più forma o attualità di verità, a misura che, lottando, acquista in sè di verità, sempre nuova, senza però raggiungere mai lo stato di pura forma perfetta o di atto mentale concreto perfetto puro; la volontà diventa sempre più forma o attualità di bene, a misura che si avvicina, lottando, al Sommo bene, senza, però, raggiungere mai la condizione di puro perfetto bene, di pura perfetta forma di bene: l'uomo, che non è Dio, non diventa mai Dio. Riposerà in Lui a misura che s'avvicina a Lui; ma l'adeguazione perfetta fra lo spirito umano e Dio — appunto perchè l'uomo non è Dio — non avrà luogo mai.

Digitized by Google

APPENDICE

LA DIVINA COMMEDIA

NELL' INTERPRETAZIONE DEL CROCE E DEL GENTILE

Prima di poter salire, dietro Beatrice, alla suprema gloria del Paradiso, Dante è sottoposto a un esame sulle tre virtù teologali, fede, speranza e carità. Chi lo interroga intorno alla fede è S. Pietro, il Primo Vicario di Cristo e, perciò, il depositario immediato della verità del Credo cattolico. S. Pietro domanda:

> Di', buon cristiano, fatti manifesto:
> Fede che è?

Dante, dopo aver chiesto a Dio l'illuminazione della sua grazia, risponde:

> . . . . . Come il verace stilo
> Ne scrisse, padre, del tuo caro frate,
> Che mise Roma teco nel buon filo,
> Fede è sustanzia di cose sperate,
> Ed argomento delle non parventi;
> E questa pare a me sua quiditate.

Digitized by Google

Da buon scolastico, Dante illustra scultoriamente la definizione paolina, e da « buon cristiano » professa di essere credente senza limiti, senza ombre di dubbio, senza esitazioni, sulla base ultima di fatti soprannaturali, cioè dei miracoli:

. . . . . La prova che il ver mi dischiude
Son l'opere seguite, a che natura
Non scaldò ferro mai, nè battè ancude.

E la sua fede è quella di un cattolico tutto d'un pezzo e, insieme, quella d'un teologo che vede le ragioni filosofiche del suo credere.

. . . . . Io credo in uno Iddio
Solo ed eterno che tutto 'l ciel move,
Non moto, con amore e con disio.
Ed a tal creder non ho io pur prove
Fisice e metafisice, ma dalmi
Anche la verità che quinci piove.
Per Moisè, per Profeti e per Salmi,
Per l'Evangelio, e per voi che scriveste,
Poi che l'ardente spirto vi fece almi.
E credo in tre Persone eterne, e queste
Credo una essenzia sì una e sì trina,
Che soffera congiunto *sunt et este.*
Della profonda condizion divina
Ch'io tocco mo, la mente mi sigilla
Più volte l'evangelica dottrina.
Quest'è il principio; quest'è la favilla
Che si dilata in fiamma poi vivace
E come stella in cielo in me scintilla (1).

Se a questi versi che esprimono tutta la bellezza e tutta

(1) *Par.*, XXIV, 52 e sg.

Digitized by Google

l'integrità, senza riserve, della professione cristiana, si aggiunge la celebre terzina:

> Avete il vecchio e nuovo Testamento,
> E il pastor della Chiesa che vi guida:
> Questo vi basti a vostro salvamento (1),

noi ci troveremo davanti tutto il Dante storico, come perfetto cattolico. Nessuno, che abbia diritto di passare per persona seria, può più mettere in dubbio la integrale e sincera ortodossia di Dante Alighieri; nessuno che abbia occhi per vedere e gli occhi non chiuda, per partito preso, alla luce, può non scorgere e ammirare nel capolavoro di Dante, la *Commedia*, il più luminoso inno alla fede cristiana cattolica che sia stato cantato attraverso i secoli della redenzione. Come sono lontani i tempi in cui i seguaci di Lutero, sfruttando rampogne e parole amare uscite dall'anima di Dante contro i vizî del Clero e gli abusi dei Pontefici, facevano tentativi quanto ingegnosi altrettanto stupidi e vani di rappresentare Dante Alighieri come un precursore della Riforma! E chi ricorda ancora le strane teorie del Foscolo e del Rossetti, secondo le quali Dante avrebbe fatto parte di una associazione antipapale per l'emancipazione religiosa e civile dei popoli (2)? Adesso tutti sanno che la sua riverenza verso le « somme chiavi » era senza limiti e che anche le rampogne sono dettate dall'amore, dal desiderio di veder grande sul candelabro di Dio, ammirata e venerata dai popoli, la Chiesa Santa, e che, come tali, entrano, sebbene con tinta scura, nel quadro dei rimproveri dello stesso ge-

(1) *Par.*, V, 76.

(2) Vedere OZANAM, *Dante et la philosophie catholique*, 1845, Chapitre V, p. 247 e sg.

Digitized by Google

nere frementi in molte pagine di S. Bernardo, di S. Pier Damiano, di Santa Caterina da Siena.

Dante è cattolico. E se la *Commedia* è uscita davvero dal gran cuore, dalla grandissima anima sua, se la *Commedia* è davvero dantesca, il cattolicismo, di cui era riboccante il grande esiliato, deve spirare attraverso tutte le pagine, improntare di sè tutta la visione, ossia tutto il suo pellegrinaggio di rigenerazione attraverso i tre regni dell'al di là: la poesia di Dante, come rispettivamente ogni altra poesia, non è forse la sincera espressione dei sentimenti, delle convinzioni, della vita multiforme di pensiero e di affetto del Poeta? E il Poeta è filosofo ed è teologo, della filosofia e della teologia che aveva appreso « alle scuole dei religiosi e alle disputazioni dei filosofanti », nello studio di S. Agostino, di S. Bernardo, dei Vittorini, e soprattutto di S. Tommaso e di S. Bonaventura, e tutto si era fuso nel fuoco gigante della sua anima e tutto, quindi, doveva gettarsi nel verso. Non è, forse, l'arte, tutto l'universo dell'artista *sub specie intuitionis*? « Ogni schietta rappresentazione artistica è se stessa e l'universo, l'universo in quella forma individuale, e quella forma individuale come l'universo. In ogni accento di poeta, in ogni creatura della sua fantasia, c'è tutto l'umano destino, tutte le speranze, le illusioni, i dolori e le gioie, le grandezze e le miserie umane, il dramma intero del reale che diviene e cresce in perpetuo su se stesso, soffrendo e gioiendo » (1). Così ha scritto B. Croce. Nello spirito dei poeti, degni di questo nome,

(1) CROCE, *Carattere di totalità dell'espressione artistica*, in *La Critica*, maggio, 1918. Vedere ora: *Nuovi saggi di estetica*, dove il Croce ripubblica questa e altre *note* sull'arte. Non avendo al momento alla mano nè l'una nè l'altra delle due opere, devo citare dai *Frammenti di estetica e letteratura* del GENTILE, Lanciano, Carabba, 1921, p. 176.

Digitized by Google

tutto si fa sentimento e il sentimento si fa visione: nella visione l'individuo e il suo universo non sono due, ma uno.

Ebbene, nel suo libro sulla poesia di Dante (1), il Croce non si distingue per troppa fedeltà a questo che è uno dei suoi canoni estetici fondamentali: la poesia di Dante è quasi avulsa artificialmente dagli altri aspetti dell'anima del Poeta, che pure di quella poesia costituiscono il vero contenuto e lo sfondo.

Dice B. Croce: « Se alla ferma fede nella vita oltremondana come vera ed eterna vita si univa nell'animo di Dante fortissimo il sentimento delle cose mondane, se al suo poema posero mano « e cielo e terra », la conseguenza che si presenta aperta è, che a rigor di termini la rappresentazione dell'altro mondo, dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso, non poteva essere soggetto intrinseco della sua poesia, nè motivo generatore e dominatore ». E perchè? Perchè « una rappresentazione di questa sorta avrebbe richiesto un assoluto predominio del sentire del trascendente su quello dell'immanente, una disposizione qual'è proprio dei mistici ed asceti, aborrente del mondo, aspra e feroce, o estasiata e beata, e di cui è dato rinvenire qualche poetico assaggio nell'innografia cristiana o in alcuni cantici di fra Iacopone » (2). Invece, nella commossa fantasia di Dante, l'altro mondo forma con questo un sol mondo, il mondo del suo interessamento spirituale, nel quale il mondo di qua aveva forse maggiore rilievo che quello di là, certo non minore.

Domandiamo: Dante aveva, sì o no, l'intenzione di rappresentare l'altro mondo? È o non è questa l'idea del Poema? Non è proprio la rappresentazione dell'altro mondo, che sorregge tutto il resto? Sì, risponde il Croce, ma questa

(1) Bari, Laterza, 1921.
(2) Op. cit., II, p. 53.

Digitized by Google

rappresentazione dell'Inferno in giri e bolge, del Purgatorio in diverse cornici sopra una base rocciosa e terminanti nella foresta che fu già il Paradiso terrestre, del Paradiso nei nove cieli e nell'Empireo; la distinzione dei dannati, dei purganti e dei beati in categorie diverse corrispondenti o alle diverse disposizioni peccaminose o ai diversi gradi di virtù, e in generale tutta la struttura e la topografia fisica e tutta la struttura morale della *Commedia*, cioè la graduatoria dei meriti e delle ricompense e delle pene e dei castighi, tutti i problemi della teologia e della salvazione dell'anima; tutto anzi e perciò il concetto del viaggio pei tre regni, mercè il quale l'umanità e Dante che la rappresenta passerebbe dall'angoscia e rimorso pel peccato al pentimento e alla purgazione e di là alla beatitudine o perfezione morale; tutto questo non è schietta poesia, non fa parte della poesia della *Commedia* di Dante. E che cos'è? Scienza? Neppure. Perchè la scienza, in tutte le forme in cui si prenda, è sempre critica, e non ammette, e anzi discaccia e dissolve le combinazioni dell'immaginazione; e qui l'immaginazione compie un'opera affatto pratica qual'è quella di foggiare un oggetto che adombri, a uso dell'immaginazione, l'idea dell'altro mondo, dell'eterno (1). Nè poesia, dunque, nè scienza. È un « romanzo », un « romanzo teologico », anzi « etico-politico-teologico ». Ce ne furono tanti nel Medioevo di tali romanzi, ma il più ricco di tutti, il più grandioso e meglio architettato è di gran lunga quello di Dante. « Romanzo teologico che, per la natura della religione, al cui dominio nulla si sottrae, e per effetto degli interessi etici e politici di Dante, si complicava di un'utopia politica ed etica » (2). Il fine suo è quello di tutti i romanzi: « divulgare e rendere altrui accetto

(1) Op. cit., p. 60.
(2) Ivi.

Digitized by Google

e desiderabile qualcosa che si crede o si desidera, presentandolo con l'aiuto dell'immaginazione » (1). La struttura fisica e morale non si può quindi considerare come la « tecnica » del Poema, perchè la tecnica coincide coll'arte e qui non c'è coincidenza vera; non ne è neppure la cornice, perchè le cornici sogliono essere ideate insieme coi quadri o lavorate in modo da formare con essi un'armonia, il che non è in questo caso. « Paragone per paragone — continua il Croce — si potrebbe piuttosto raffigurare (la struttura) come una fabbrica robusta e massiccia, sulla quale una rigogliosa vegetazione si arrampichi e stenda e s'orni di penduli rami e di festoni e di fiori, rivestendola in modo che solo qua e là qualche pezzo della muratura mostri il suo grezzo o qualche spigolo la sua dura linea » (2). Cioè: il rapporto fra il romanzo teologico e la poesia è quello che passa tra la didascalica, l'oratoria da una parte, e la lirica che le interrompe di continuo dall'altra; rapporto alquanto estrinseco, perciò, e concettuale, come si vede.

Come conseguenza di queste premesse è che, per capir Dante, bisogna leggerlo « poco badando all'altro mondo, pochissimo alle partizioni morali, nient'affatto alle allegorie, e molto godendo delle rappresentazioni poetiche, in cui tutta la sua multiforme passione si condensa, si purifica e si esprime » (3). La poesia non è nella perdizione dell'Inferno, nella speranza del Purgatorio, nella felicità del Paradiso, ma nelle diverse figure di personaggi dalla vigorosa tempra e dalle ardenti passioni o dai violenti e truci atteggiamenti o dai sensi miti e gentili o dalla mente serena; negli spettacoli di paesaggi ora orridi e adusti, ora freschi e deliziosi,

(1) Ivi.
(2) p. 65.
(3) Op. cit., p. 70.

Digitized by Google

ora cupi per tenebre, ora allagati di luce; nelle scene risuonanti di parole pietose, elevate, gravi di ammonimenti e di insegnamenti, sdegnose, irate, solenni; nelle forti impressioni e nelle immagini corpulenti, insomma.

Ebbene, francamente: Dante, così menomato, ridotto a un semplice, per quanto robusto, impressionista, non è il Dante della storia, della realtà. Noi battiamo le mani al Croce, quando insegna che ciò che si chiama allegoria o è qualche cosa di congiunto *ab extra* con la poesia e, quindi, ne è estranea e non la tocca; oppure è un complesso di immagini discordanti dal senso reale, letterale delle parole, sotto le quali si nasconde un criptogramma che bisogna saper cogliere e decifrare sotto il velame dei versi che hanno, in sè, tutt'altro significato; e allora non abbiamo poesia. Anche noi vogliamo che l'interpretazione di Dante sia estetico-storica, sia una *explanatio verborum* che miri a cogliere il senso o il contenuto reale della parola concreta quale è uscita dall'anima di Dante mentre egli creava la *Commedia*. L'*Opus poeticum* è la forma, nel senso scolastico della parola, dell'*Opus philosophicum* e dell'*Opus practicum* — intendo sotto il secondo tutta la parte dottrinale, filosofica e teologica —. Forma, si capisce, che è concretamente quello che è per la materia e viceversa, se si guarda agli elementi della sintesi. Ma non si dimentichi che, fuori della sintesi concreta, non abbiamo, dal punto di vista della sintesi stessa, che semplici astrattezze. Dato l'intimo rapporto fra materia e forma, si deve dire che fondamento e condizione necessaria dell'interpretazione estetica della *Commedia* è la sua interpretazione filosofica, morale, politica e allegorica; allotria, insomma. Non nel senso che la forma estetica, la creazione poetica *valga*, come tale, per la teologia e filosofia e politica e allegoria di cui è forma, ma in quanto la personalità di Dante che intuisce ed esprime è concretamente determi-

Digitized by Google

nata da tutte quelle attività; la forma investe proprio tutte quelle attività, sulle quali e dalle quali, quindi, sorge e si afferma. Tutto riceve impronta, nel Poema, dalla poesia, ma la poesia deve improntare quello che realmente c'è. Gli atteggiamenti passionali della *Commedia* hanno valore in se stessi, si capisce bene, ma non s' intendono a dovere se non si penetra nell'anima di Dante a cercare i processi storici e politici o le teorie che li hanno indirettamente prodotti, a cercarli, non in se stessi, ma proprio nell'anima di Dante, cioè come furono veduti o pensati o interpretati da Dante stesso.

Appunto per questo l'interprete di Dante deve tener conto di tutte le disposizioni spirituali, di tutto il complesso agitarsi in lui di problemi, di tutta la fede religiosa, etica, politica che lo sosteneva e lo animava e lo costituiva. Non ha mostrato il Vossler che per la ricostruzione del Poema dantesco, bisogna raccogliere tutti gli elementi del mondo del Poeta, cioè delle condizioni storiche di politica, di religione e di cultura, in cui il Poeta visse, pensò e operò; e anche tutto quello che venne a lui dalla civiltà anteriore a formarne la concreta e storica personalità? Non solo — secondo lui — dobbiamo studiarne la biografia, cioè i casi privati e pubblici che ebbero interesse per lui, gli studi fatti, i problemi che sorsero nella sua anima e l'ambiente materiale e morale in cui nacque e visse, ma anche quel resto della storia nel quale il mondo di Dante ha la sua genesi religiosa, etica e politica (1).

Ebbene, l'anima di Dante si sviluppa, cioè si costituisce concretamente, in un ambiente di fede ardente, viva e forte di tutta la tradizione patristica e di tutta la filosofia delle

(1) Vedere del VOSSLER, *Di göttliche Komödie*, vol. II, Heidelberg, Winter, 1907. Del primo volume e della prima parte del se-

Digitized by Google

scuole, cioè di tutte le correnti spirituali che da S. Paolo e da S. Agostino, attraverso il monachismo occidentale e le Crociate; attraverso gli scritti infocati di S. Bernardo e di S. Anselmo d'Aosta, aprendosi la via fra molti ostacoli, vanno a sboccare, come vita, negli Ordini dei Francescani e dei Domenicani, e come dottrina nelle grandi *Somme*, e specialmente nella *Somma teologica* dell'Angelico. Vita e dottrina profondamente cattoliche. Sono lo sfondo, anzi l'intima essenza dell'anima di Dante. Le dottrine dell'al di là, della trascendenza, cioè del premio e del castigo, della pena e della gloria finali e tutte le altre che con queste sono intimamente connesse o come premesse o come corollari, costituiscono anche per lui la sua dottrina della salute, il *porro unum necessarium*. Per il Croce i problemi dell'al di là e le loro soluzioni non esistono, e appartengono a tempi superati; ma per Dante, come per noi, essi rappresentano le basi della vita, i postulati di tutti i valori spirituali del tempo e dell'eternità. Ecco perchè, chi legge senza pregiudizi o preconcetti la *Divina Commedia*, sa e trova che per Dante è più interessante il complesso delle questioni che riguardano la creazione, la redenzione e l'altra vita, che non la superbia grande di Farinata, il dolore disperato del Conte Ugolino e tutte le passioni e tutti i paesaggi danteschi che sono e devono essere trattati come episodi del disegno

condo abbiamo una traduzione italiana, a cura del Laterza. È un'opera grandiosa ripartita così: *La Divina Commedia*,

Vol. I, P. I: *Storia dello svolgimento religioso-filosofico*;
» P. II: *Storia dello svolgimento etico-politico*;
Vol. II, P. I: *La genesi letteraria della « Divina Commedia »*;
» P. II: *Erklärung des Gedichtes*.

Vedere GENTILE, *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, Carabba, 1921, « Pensiero e Poesia » nella *Divina Commedia*.

Digitized by Google

generale, la cui idea madre è, come è stato detto, « la scienza umana e divina, per la vita, per la rigenerazione dai traviamenti umani in un mistico viaggio di espiazione e purificazione ».

Si accosta molto più del Croce alla verità Giovanni Gentile, quando concepisce il *Poema* dantesco come il vero *Convivio*, cioè come l'attuazione dell'ideale che Dante aveva vagheggiato e realizzato solo imperfettamente in questo. E questo che cosa voleva essere?

Il De Sanctis aveva tratteggiato così il rapporto fra i due grandi lavori di Dante: « Nel Convito la sostanza è l'etica, che Dante cerca di rendere accessibile agli illetterati, esponendola in prosa volgare. Qui (nella *Commedia*) il problema è rovesciato. La sostanza sono le tradizioni e le forme regolari rannodate intorno al mistero dell'anima, il concetto di tutt'i misteri e di tutte le leggende: ed è in questo quadro che Dante gitta tutta la cultura di quel tempo » (1). Con più ampio svolgimento e con più precisione il Gentile sviluppa così il suo pensiero: « Il *Convivio*, nell'intenzione dell'autore, avrebbe dovuto essere, come tutti sanno, una vasta enciclopedia del sapere scientifico medievale ». Ma Dante, stanco di allegorizzare le proprie canzoni per disascondere dai veli di una poesia amorosa la sostanza delle più alte verità speculative, Dante interruppe il *Convivio*; e il fine stesso, più maturamente concepito, proseguì nella *Commedia*. Dante vuole che la poesia sua sia pari a quella di Virgilio; una dottrina universale: una filosofia di tutto l'essere; poesia bensì, ma grave di verità e di ammaestramento. E la *Commedia* — dice benissimo il Gentile — dispenserà non soltanto quello che cade dalla beata mensa (dei teologi « religiosi »), alla quale nel *Convivio* Dante non cre-

(1) *Storia della letteratura italiana*, vol. I.

Digitized by Google

deva di poter sedere: cioè la pura scienza mondana, o filosofica; ma lo stesso pan degli angeli, serbato ai pochi: la teologia. « Ammesso per Virgilio alla scuola dell'altissimo canto, egli verrà condotto nel nobile castello della scienza, fino ad Aristotele; ma infiammato dall'amore infinito della sua Beatrice, salirà di contemplazione in contemplazione fino a Dio. La sua poesia si leverà con volo possente dalla materia d'amore alla dottrina di una somma teologica, che ai dommi premette *preambula fidei*, alla scienza rivelata le arti liberali dovute al lavoro spontaneo del pensiero umano » (1). Questo bisogno di sapere si fece sentire più intenso nella crisi paurosa della quale è cenno nel primo Canto dell'Inferno: è il sapere — secondo Dante — che ci mostra le vie della virtù e ci ritrae dal sentiero del vizio. Nel sapere sta la radice della sua rigenerazione morale e della sua felicità: ecco il motivo centrale personale del Poema. Ma, come ha mostrato il Gentile, Dante col suo pellegrinaggio, mentre vuole rappresentare il dramma morale della sua anima, cioè la sua conversione dalla vita di traviamento nella quale era caduto dopo la morte di Beatrice, vuole anche, continuando e perfezionando il *Convivio*, dare degli insegnamenti salutari al genere umano. Noi, per ora, ci permettiamo però di trascurare questo fine sociale del capolavoro dantesco, per non perder di vista i motivi più intimamente connessi colla formazione di esso nello spirito di Dante.

Ricordate le rampogne di Beatrice:

> Sì tosto come in su la soglia fui
> Di mia seconda etade e mutai vita,
> Questi si tolse a me e diessi altrui.
> . . . . . .

(1) *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, pp. 20-21.

Digitized by Google

E volse i passi suoi per via non vera,
Imagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera
. . . . . .
Tanto giù cade, che tutti argomenti
Alla salute sua eran già corti,
Fuor che mostrargli le perdute genti (1).

Questa la crisi e il principio della redenzione. Bisognerebbe non ammettere questa depravazione e il conseguente desiderio di redenzione; bisognerebbe dimenticare o negare tutto quello che noi sappiamo, per infinite prove, della profonda religiosità di Dante e strapparlo da quei secoli di fede sicura rafforzata dalla religione che sono i secoli XII e XIII, per poter non vedere in Dante, nell'atto che crea le sue terzine, un'anima dominata più dalle visioni delle atrocità e della beatitudine oltremondane che dai piccoli o grandi avvenimenti del suo mondo terreno. E quando S. Bernardo, nella più bella preghiera della nostra letteratura, dice terminando, a Maria:

Ancor ti prego, Regina che puoi
Ciò che tu vuoi, che tu conservi sani
Dopo tanto veder li affetti suoi.
Vinca tua guardia i movimenti umani (2),

noi sentiamo che il divino Poeta è così preso dalla felicità della sua graduale purificazione e ascensione, così dominato dall'atmosfera purissima e beatificante della contemplazione mistica di Dio e in Dio delle verità più universali e più comprensive insieme della ragione e della rivelazione, che prova un turbamento al pensiero di dover tornare nel mondo

(1) *Purg.*, XXX, 124.
(2) *Par.*, XXXIII, 34.

Digitized by Google

e mettersi ancora nel pericolo di coltivare o di non reprimere l'uomo vecchio, che s'era andato via via cancellando a misura che il viaggio avvicinava il convertito a Dio. Ecco, io non nego l'umanità storica mondana della *Commedia*, non nego cioè che Dante, anche nelle più sublimi altezze della contemplazione, sia sempre l'uomo dalle radici salde nella terra, dall'animo ricco dei più svariati interessi per la vita, e aperto a tutte le pulsazioni del suo mondo circostante; l'uomo passionale che ama svisceratamente Firenze e Beatrice, che vive nella lotta di parte, almeno col desiderio e coll'affetto, e nelle cure politiche, che ama e odia e spera, coll'occhio rivolto alla sua terra anche quando è circondato dai canti e dai soli del Paradiso: si legga al Capo XVI e al XVII del *Paradiso* il colloquio con Cacciaguida e al Capo XXV il desiderio tormentoso di vincere, colla grandezza del Poema sacro, « la crudeltà che fuor lo serra dal bello ovile », cioè da Firenze.

Ma da questo a vederlo rinchiuso nel piccolo mondo di qua, e ad affermare che l'altro mondo non è il motivo poetico predominante nella poesia della *Commedia*, ci corre parecchio. E bisogna non ascoltare e non aver ascoltato mai l'anima di Dante per poter dire che i rapimenti del Poeta nel divino sono affermati ma non sentiti, che le esclamazioni, che egli esprime, di terrore e di gioia hanno del ritornello d'occasione, e gli sono suggerite dall'idea, non dal sentimento delle pene e della beatitudine. Non è vero. Dante *sente* che l'Inferno è un luogo di dolori. Si soffre senza speranza: ecco il sentimento che pervade da cima a fondo la prima Cantica. Tutti i peccati hanno il loro castigo e un castigo eterno: questo, più che lo sfondo morale, l'intima essenza dell'Inferno dantesco, e, quindi, di un lato dell'anima di Dante, come era l'essenza di quasi tutti i *misteri*, o certo di molti, e di molte visioni, del suo tempo. Non visioni a

Digitized by Google

vuoto, ma calde, che facevan tremare. Si dica la stessa cosa, sotto l'aspetto opposto, del Purgatorio e del Paradiso. Di pari passo che la visione delle ragioni dell'essere e delle più sublimi verità si fa chiara e più ampia, il godimento cresce, si fa più intenso: quante volte lo avevano insegnato e sperimentato i mistici della scuola dei Vittorini e S. Bonaventura, e, forse più di tutti, S. Bernardo? Con loro e per loro, che furono i suoi maestri spirituali, lo aveva provato nelle sue contemplazioni anche Dante Alighieri, come aveva provato le intime gioie del trasumanarsi morale — nella redenzione e rigenerazione e purificazione interiori, cioè nella sempre più stretta unione amorosa con Dio —, parallelo al trasumanarsi di grado in grado nella perfezione della vita contemplativa.

Perchè non ci sforziamo di sentire l'ebbrezza del mistico nell'ardore del desiderio che non ha più freni, così che l'anima può volare al primo amore e unirsi con Lui, che è il valore infinito, con perfetta identità di volere; nella vista che diviene più e più sincera e acuta e nel sentirsi dislegare da ogni nube di mortalità, « cioè morire al corpo e alle sue miserie e gravosità? Chi non sente in tutto questo ascendere dell'anima il palpito, sia pure attenuato, della più ardente mistica medievale, non ha mai letto, non ha mai gustato S. Bernardo, che non a caso il Poeta sceglie come guida per le supreme elevazioni. In S. Bernardo la dottrina del rapimento non è solo narrata, ma è vissuta; il dramma dell'amore mistico è sentito e provato ». « Nuovo Agostino — scrive uno che s'è fatto molto dappresso alla sua anima contemplativa e attiva insieme — è in lui lo slancio d'un sentimento ardente che spezza ogni freno di ragione; è una lava che prorompe; è una passione che non trova sfogo sufficiente nella parola riposata; è un grido di devozione e adorazione ». E continua: « Appunto sovrattutto questo

Digitized by Google

dramma della sua anima, più che la sua dottrina, colpisce il Poeta: in S. Bernardo è tutta la poesia e l'intensa pietà del Cristianesimo medievale; egli s'innalza per forza d'amore, in una specie di turbine mistico, fino a Dio, e a Dio si congiunge e Dio vede, e in tale visione trova contento e pace » (1). Naturalmente chi non ha la fede di S. Bernardo e di Dante, e non vive nello spirito gli ardori del credente, non può sentire nulla del fremito che pervade e avviva gli ultimi canti del Paradiso. Dove *tutto* esce dall'anima del Poeta: la parte didattica, la parte aneddotica, la filosofia, la teologia: tutto. Anche il Croce osserva che nella terza Cantica il senso letterale e il dottrinale, presenti anche nelle due prime, tendono a una fusione più intima e più visibile. Ma noi non troviamo col Croce, nella dipintura della gioia paradisiaca, lo sfarzo, il gioco ginnastico, una ricchezza che è solo lustro di povertà. Non troviamo il vuoto nel pieno; e la caratterizzazione negativa delle gioie celesti è quella stessa che si riscontra in S. Paolo e nei misteri cristiani. Il Croce osserva: « La luce, la gioia che egli vorrebbe pensare e rappresentare, è così pura, perfetta e santa, così assoluta, che si converte sovente in un'astrattezza, e, come tale, non si può rappresentare e neppure pensare. Non si pensa e non si rappresenta se non la gioia concreta, che nasce dal dolore ed è venata di dolore e torna al dolore; la luce che è insieme ombra, e combatte con l'ombra e la vince e n'è in parte vinta » (2). Noi vorremmo che il Croce interrogasse le anime dei Santi contemplativi che si affisano in Dio e sentono il soffio della presenza immediata di Dio nell'anima, per persuadersi che vi sono delle gioie paradisiache, senza quasi

(1) G. ZUCCANTE, *Figure e dottrine nell'opera di Dante*, Milano, Treves, 1921, p. 158.

(2) Op. cit., p. 142.

Digitized by Google

mistura o venatura di dolore, perfino quaggiù, come presagio delle gioie eterne purissime di cui parla e canta Dante.

Il romanzo teologico, secondo il Croce, si trova in tutte le cantiche come scena e sfondo di esse, con tutti gli sforzi e le artificiosità che sono proprie dei lavori letterari artistici con assunto didascalico, ma è più visibile nel *Paradiso*, dove il bisogno di supplire con l'immaginazione all'intuizione che non può sorgere, costringe il Poeta a grandi rappresentazioni di luce e canti e a faticose ideazioni. Sempre secondo il Croce, il romanzo teologico esercita una certa compressione sulla vena poetica: la necessità della inserzione di parti meramente informative o di allegorie; la rottura della coerenza, onde personaggi e scene, che hanno un lor proprio valore di commozione, un proprio significato sentimentale, sono poi costretti a servir da espedienti per somministrare certe notizie o certe spiegazioni dottrinali, rappresentano delle forme assai sensibili di tale compressione. « Così pure la ripetizione di situazioni simili, che il Poeta s'industria di variare senza poterne del tutto vincere la monotonia: per esempio, la meraviglia delle anime del purgatorio all'avvedersi che la persona di Dante gitta ombra, e gli schiarimenti che Virgilio deve di volta in volta somministrare » (1). Ebbene noi non vogliamo essere dei dantisti nel senso di idolatri di Dante a ogni costo; noi ammettiamo benissimo, che, come *quandoque dormitat* l'Omero greco, così può qualche volta dormicchiare anche l'Omero italiano. Quello che neghiamo assolutamente è che tutto quello che il Croce battezza « romanzo teologico » sia veramente tale e non sia poesia, schietta poesia, nata e formata nel fuoco della stessa anima che ha creato nella intuizione lirica i paesaggi, gli episodî sentimentali e in genere tutto quello

(1) Op. cit., pp. 65-7.

Digitized by Google

che il Croce chiama poesia lirica, per distinguerla dalla didascalica e oratoria. Non solo noi affermiamo, come deve rilevare anche il Croce, che « schema e poesia, romanzo teologico e lirica, non sono separabili nell'opera di Dante, come non sono separabili le parti dell'anima sua, di cui l'una condiziona l'altra e perciò confluisce nell'altra », perchè « è tanta la forza del "torrente che alta vena preme,,, tanta la sua ricchezza, che essa penetra in tutti i cavi della roccia e dei sassi e avvolge con le sue onde spumeggianti e col velo d'acqua che solleva lo spettacolo alpestre, a segno che sovente non si vede altro che il moto delle sue acque » (1). Non solo affermiamo tutto questo, e che « la poesia di Dante, quando altro non può, avviva con freschissima fantasia i particolari delle disquisizioni e parti informative ed espedienti di racconto, e perfino le non infrequenti concettosità dell'erudito in istoria, mitologia, e astronomia, e investe tutte queste cose col suo commosso e sublime accento » (2).

Noi neghiamo anche la legittimità, in genere, della distinzione di parti poetiche e di parti non poetiche. La ragione del nostro dissenso dal Croce anche su questi punti della valutazione del Poema di Dante è chiara. E la lasciamo accennare a Giovanni Gentile.

Dante — dice il Gentile — « avrebbe potuto scrivere una somma teologica, e scrisse un poema; perchè egli era nato poeta, e sentiva la forza irresistibile del suo genio interiore ». Quando i sogni d'amore s'infransero, e, uscito dalle cure politiche e dagli affanni tempestosi delle lotte cittadine, tornò bramoso a se stesso, allo spirito d'una volta, tornò, con ciò stesso, alla poesia: « alla poesia bensì maturata nei contrasti del mondo, nella prova dolorosa, nella

(1) Op. cit., p. 67.
(2) Ibid.

Digitized by Google

grave riflessione dell'uomo, che s'era una volta accostato alla filosofia e trovava già nella folta esperienza della storia più agitata tanta materia di meditazione e tanti spiragli di verità luminosa ». Così soltanto poteva soddisfare uno dei più potenti bisogni del suo spirito: « tornare alla dolce poesia, ma filosofando, tornare alla Beatrice degli anni belli, ma per trasfigurarla nella meditazione degli anni maturi, cui non arridono più gli incantamenti d'amore; e dell'uomo fatto pensoso dal serio spettacolo del mondo ». E anche, e soprattutto, aggiungiamo noi rifatto o desideroso di rifarsi nella meditazione delle verità del dogma e della morale del Cristianesimo, insegnate nello Spirito di Gesù Cristo e degli Apostoli e dai Santi Padri, riscaldate dalla santità e dal misticismo, razionalizzate dalla speculazione scolastica. Il Gentile continua: Dante « non scriverà una somma (per Dante la somma era stata scritta da Tommaso d'Aquino); ma qualche cosa di più di una somma, che contiene sì la verità, ma non più nuda e disamabile, e però imperfetta ». La nuova verità bandita dal Cristianesimo doveva ricreare la sua forma in un poema al quale dovevano por mano tutte le celesti aspirazioni della fede e le supreme concezioni della ragione terrena (1); Virgilio e Matelda; Beatrice e S. Bernardo; tutte le forme della scienza della verità fino alla contemplazione di Dio. La scienza perde la sua astratta universalità e, penetrando attraverso l'intuizione lirica di una grande anima italiana, si fa italiana. Tutta la scienza si fa poesia, perchè il Poema non è fatto di addizioni dall'estrinseco, legate solo concettualmente l'una all'altra; non è un edificio gotico della decadenza, in cui le sculture e decorazioni pittoriche sono per sè artistiche e indipendenti

(1) *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, pp. 31-33, *passim*.

Digitized by Google

dalle parti architettoniche, come vuole *il Croce; per noi* Poema tutto è determinato dallo spirito *dell'edificio e mo* col moto di tutte le linee architettoniche; *tutto: schema,* dascalica, oratoria e sentimento. Pare che *il Croce medesi* senta alle volte il bisogno di dare il valore di poesia anche a quello che non entra nella lirica strettamente concepita, come espressione di moto passionale. Dopo di aver detto che « una gran quantità di spiegazioni dottrinali, appartenenti alla teologia, filosofia, scienza fisica e scienza morale e politica del suo tempo, si stende dall'un capo all'altro della Cantica del Paradiso », osserva: « Poesia didascalica, ma poesia, in quanto cioè, diversamente che nella prosa, il motivo che vi domina non è l'indagine e l'insegnare che la mente opera, ma la rappresentazione dell'atto dell'indagare e insegnare, la virtù di quest'atto, che si compiace e gioisce di se stessa e che delle cose insegnate si vale appunto come di materia per asserire se stessa.... E si sente la soddisfazione dell'ordine mentale che sorge e s'asside sul disordine (quando Beatrice ebbe spiegato a Dante la ragione delle macchie lunari), e la gioia della verità posseduta, che s'irraggia di splendore, si fa bella, si compone in quadro » (1). Benissimo. Ma non è *tutto* Dante così? Ed è di questo genere anche la poesia oratoria, nelle forme della deplorazione, della invettiva, della satira. « Perchè tutto questo, che presso altri scrittori e verseggiatori, è semplice oratoria, suona qui come poesia? Perchè è la poesia del carattere di Dante, del suo disdegno, della sua amarezza, del suo disprezzo, dell'attesa di vendetta e di futuro bene, che, come stella in cielo, a lui scintilla nell'anima ». Ma — ripeto — non è forse tutta la *Commedia* una *Danteide*, la espressione del carattere di Dante? Non è in essa tutto

(1) Op. cit., pp. 150, 154-5.

Digitized by Google

composto in superiore armonia e in unità di rappresentazione? Non lavora il Poeta tutto dal centro che è se stesso? L'interpretazione di Dante, come di qualunque altro poeta, dev'essere la estetico-storica, la *explanatio verborum*. Ma la parola da dichiarare — m'insegna il Croce e col Croce il Gentile — è sempre quella che si è fatta forma, intuizione del mondo poetico di Dante, quella che ha sonato nel contesto della sua anima: e l'anima di Dante, che è nella sua terzina — non nella terzina in genere, ma nella dantesca — è ispirata dalla religione e dalla filosofia non meno, anzi più, che dagli interessi mondani; è quella d'un convertito, che, dalla visione delle pene serbate al vizio e delle gioie onde è premiata la virtù, si fa uno scudo d'acciaio contro il risorgere di affetti umani non conformi alle dottrine del Vangelo e della Chiesa. In quest'ispirazione entra come elemento, non pure integrale, ma spesso come addirittura essenziale, anche l'allegoria, il senso allegorico che non è lecito cercare col lanternino e cervelloticamente, ma che è certamente presente come elemento della ispirazione totale, come alimento e contenuto della personalità poetica. Oggi si è d'accordo, credo quasi generalmente, che nel carattere spirituale complessivo di Dante ha la prevalenza l'interesse intellettuale e teoretico su quello mistico e sentimentale: non è questa una buona ragione perchè si veda nelle disquisizioni — più o meno sottili, più o meno proprie del Medioevo — di filosofia, di teologia e di scienza, e nelle allegorie dottrinali, parti vive del suo spirito poetico? Non è stato mostrato che il gran segreto dell'arte dantesca è l'accordo, il cospirare della sua fantasia poetica e della sua ragione speculativa? Non solo, quindi, col leggere Dante in compagnia di uno scolastico e di un teologo si ha meglio il senso della corrispondenza con la volontà di Dante, ma si penetra anche meglio — se specialmente il teologo è

Digitized by Google

anche dantista — nelle disposizioni spirituali che hanno servito di base, di impulso e sempre di ispirazione alla creazione artistica, si coglie, cioè, meglio il senso reale vivo di questa, si rifà meglio, si critica meglio Dante. Contro il Vossler e indirettamente e in parte contro il Croce, che vedono la poesia dantesca nella sola figurazione e che considerano come parte morta del Poema tutto il meccanismo tecnico della scena, in cui Dante mette il suo mondo, tutta la parte scientifica concettuale, ond'egli sorreggerà le creature della sua fantasia, — il Gentile osserva benissimo: « Come già al De Sanctis, nè anche al Vossler questo taglio netto tra le creature della fantasia dantesca viventi di vita propria, chiuse in sè e perfette, come individui, e creature che siano ombre di concetti.... riesce di farlo; come in generale non è possibile dire dove finisca la fede, la teologia, la scienza, il senso figurato, l'opera dell'intelletto, e dove cominci la vita, la passione, l'impeto vivo della personalità, il concreto della realtà; per la semplicissima ragione che tutto ciò nella fantasia di Dante è fuso in una sola vita; e anche qui la luce è gioia e vita in quanto rompe le tenebre e la vita è vita in quanto trionfa della morte: e i due termini hanno la loro realtà nella loro inscindibile unità ». E come non possiamo staccare l'Inferno dalle altre due cantiche, così « non possiamo staccare il centro passionale della personalità dantesca dal mondo della sua cultura scolastica che è pure la sua anima. E ogni vivisezione che noi facciamo della sua opera, annulla la vita del suo spirito, perchè quivi tutto è unito e uno » (1). Proprio così. E ha ragione il Gentile a osservare che nella intuizione dantesca l'allegoria cessa di essere allegoria, perchè non è tale nell'anima di Dante. Ogni figura dantesca

(1) *Frammenti di estetica e letteratura*, pp. 244-5.

Digitized by Google

spogliata del significato che Dante vedeva tralucere attraverso di essa — che è poi l'unico vero significato reale — è dimezzata e tolta dal vero mondo in cui essa nacque, e vive della vita ispiratale dal suo autore (1). Tutto è unito e uno. Perciò appunto, l'interpretazione estetico-storica non esclude, ma chiama, per realizzare la propria stessa completezza, quella che il Croce chiama allotria — che comprende gli studi sulla filosofia di Dante, sul suo ideale politico, sulle vicende della sua vita pubblica e privata, su quanto egli conobbe nella storia passata e contemporanea, sull'eredità letteraria, classica e medievale, sulle allegorie generali e particolari, ecc.; tutto quello, insomma, che non è, come materia, il pratico sentire che riceve forma nella immagine. Perchè questa restrizione, che sembra fare il Croce, della materia poetica? Non può essere tutto materia di intuizione, anche la filosofia e la teologia e la scienza, posto che facciano parte dell'anima e dell'interesse del Poeta? Non è vero poi che nel Poema dantesco alcune cose « stiano lì perchè Dante, per dei fini-estranei a quelli schiettamente artistici, ha voluto che vi fossero messe » o che quella che il Croce chiama la poesia dottrinale di Dante è priva di ogni liricità perchè « non rappresenta il travaglioso farsi del vero, e lo spirito entusiastico, che si sa annunziatore di verità nuove originali, rivoluzionarie, o il cozzo delle opinioni e degli argomenti » (2): l'entusiasmo non è forse grande e sincero anche in chi annunzia, con intima convinzione, verità già nate, sempre antiche ma sempre nuove, di cui l'anima vive e vuol far vivere, o nelle quali essa trova il riposo intellettuale dai dubbi affannosi, o che, ad ogni modo, richiedono una soluzione? Dante è in possesso della verità:

(1) Op. cit., pp. 245-6.
(2) Op. cit., p. 121.

Digitized by Google

gliela danno le *Somme* e la Chiesa, ma il possesso del vero è forse meno lirico che il processo per la conquista graduale di esso? Tanto più che il possesso è anch'esso un continuo lavoro di conquista, di apprendimento, di più intensa appropriazione.

In uno dei capitoli del suo interessante lavoro (1), il Croce si pone la questione in che consista lo spirito poetico dantesco, l'ethos e il pathos della *Commedia*, la « tonalità » che le è propria, in cui si deve riporre la vera unità del Poema. E risponde: « È un sentimento del mondo fondato sopra una ferma fede e un sicuro giudizio, e animato da una robusta volontà ». Un sentimento « del mondo » solamente? Ma questo si chiama togliere alla *Divina Commedia* proprio quello per cui è « divina » e gran parte di quello per cui è personale. Il « sopramondo » è in Dante più vivo del mondo: la sua ferma fede è di carattere razionale e religioso insieme e così pure la sua volontà. Diciamo pure « sentimento del mondo » quello di Dante, purchè lo si concepisca come affondante le sue radici nella verità della sfera intellettuale e morale nell'aldilà, che sono la norma del giudizio sicuro e della volontà. Non è forse il concetto cristiano del mondo, come avente la sua ragione e il suo valore nel sopramondo, quello che penetra e battezza — per dirla col De Sanctis — tutte le forme e tutte le attività passionali, intellettuali e morali dello spirito di Dante? Non è anche per Dante, come per tutto il popolo cristiano cosciente, la vita presente nient'altro che una preparazione alla vita futura? Il Croce continua: « Quale sia la realtà, Dante conosce, e nessuna perplessità impedisce o divide e indebolisce il suo conoscere, nel quale di mistero è solo quel tanto a cui bisogna piegarsi reverente e che è intrinseco alla concezione stessa, il

(1) Cap. VI, *Carattere e unità della poesia di Dante.*

Digitized by Google

mistero della creazione, provvidenza e volontà divina, che si svela solo nella visione di Dio, nella beatitudine celeste » (1).

A parte la inesattezza teologica di certe espressioni, p. es. il chiamar mistero la creazione e la provvidenza, noi facciamo nostre queste parole. E osserviamo un'altra volta che l'assenza di perplessità nell'anima di Dante viene soprattutto da quella fede e da quella filosofia scolastica, che il Croce considera come elemento ingombrante e comprimente nel vivo del Poema. Che importa se anche il Vico, parlando delle « molte sentenzie che sono incluse in quel poema » abbia scritto: « Io dico bene che io l'ho per serventi e non per principali, e ammiro il poeta come poeta, e non come filosofo o come teologo; se bene mi pare una quasi divinità d'ingegno l'aver saputo e potuto innestarle di sorte che servano al bisogno del poema con grazia e leggiadria »? Che importa se anche il Vico arriva a dire che « se egli (Dante) non avesse saputo affatto nè della scolastica nè di latino, sarebbe riuscito più gran poeta, e forse la toscana favella avrebbe avuto da contrapporlo a Omero » (2)? Noi sappiamo che non è vero. La *Divina Commedia* è quel capolavoro a cui ha « posto mano e cielo e terra », è il coronamento delle aspirazioni dell'Alighieri e l'espressione integrale della sua personalità concreta, cioè storica, anche per il latino — chi ne dubita? — e anche, e soprattutto, per la filosofia e per la teologia che sono gran parte del mondo dantesco, veduto nella *Commedia sub specie intuitionis*, gettato in una lirica inconsutile, compatta, una. Ed è per questo che non si può accettare, perchè manchevole, il criterio di interpretazione proposto, prima che dal Croce,

(1) p. 161.
(2) Citato dal CROCE, pp. 176, 174.

Digitized by Google

dal Vico, a parere del quale il modo più acconcio di commentare la *Divina Commedia* è dare breve e chiara notizia delle cose, fatti e persone che egli memora, spiegare i suoi sentimenti, « entrando nello spirito di ciò che ha voluto dire », per intendere la bellezza del suo parlare poetico, e *tralasciare la morale e molto più altra scienziata cognizione.* Così interpretando si avranno frammenti di Dante, non Dante.

Fede salda, dunque, e abito costante, sicurezza del pensiero e dell'operare: questo lo spirito di Dante. Scrisse ancora B. Croce: « In questa robusta inquadratura intellettiva e morale si agita il sentimento del mondo, il più vario e complesso sentimento, di uno spirito che ha tutto osservato e sperimentato e meditato, è a pieno esperto dei vizi umani e del valore, ed esperto non in modo sommario e generico e di seconda mano, ma per avere vissuto quegli effetti in se medesimo, nella vita pratica e nel vivo simpatizzare e immaginare. L'inquadratura intellettiva ed etica chiude e domina questa materia tumultuante, che ne è interamente soggiogata, ma come si soggioga e incatena un avversario poderoso, il quale, anche sotto il piede del dominatore, anche tra le catene che lo stringono, tende i suoi muscoli forti e si compone in linee grandiose » (1).

L'intuizione è attività, e attività importa vittoria sulla resistenza, sulla materia informe che deve essere formata. Dicendo il Croce che la parte di dominatore spetta all'elemento etico e intellettuale dello spirito di Dante, fa di questo, se non erro, l'attività propriamente estetica che vuol dare vita propria al tumulto sentimentale, concepito come antagonistico alla vita superiore già formata, e assumente forma estetica vigorosa e pronunciata per la lotta contro

(1) Op. cit., p. 162.

Digitized by Google

la compressione dell'attività logica e morale. Non possiamo accettare questa dottrina. In Dante tutto: sentimento, pensiero, volontà morale; passionalità, didascalica e oratoria, e purificazione; pene e aspirazioni e gioie, filosofia e teologia e vita pratica, spirito e natura, è materia che si fa lirica, una sola lirica, che non si afferma già contro lo spirito logico ed etico, ma, come tutte le altre intuizioni, contro la materialità che si rifiuta di diventare spiritualità.

Il lettore avrà notato che il Croce non accenna affatto all'elemento religioso, che pure è, per così dire, la forma preestetica di tutti i contenuti, l'anima di tutto il pensiero che cerca e vede, di tutto il sentimento, come vita e di tutta la volontà, come amore che attrae il Poeta di purificazione in purificazione verso Dio. Dietro la contemplazione delle dottrine eterne della filosofia cristiana e della teologia, che danno a Dante la gioia della verità posseduta in tutto il suo splendore, nella più perfetta armonia sistematica, e nel principio realissimo dei principî reali che è Dio. Forse hanno un po' di ragione il Croce e il Gentile con altri molti, del resto, a non vedere più in Dante, specialmente, per il Gentile, nel *De Monarchia*, il Medioevo, il crudo Medioevo, e a trovare in certi tratti del suo pensiero e della sua attività spirituale complessiva qualche accenno abbastanza pronunciato all'umanesimo che si affermerà decisamente in Francesco Petrarca. Ma nell'insieme della struttura come dello spirito, la *Divina Commedia* è un lavoro medioevale genuino, e quanto più noi di quell'età facciamo nostri gli amori e i problemi e soprattutto l'anima religiosa che è ascesi e fede ferma, rafforzata da pensiero e dottrina, tanto più saremo in grado di sentire uno degli aspetti essenziali e la forma di tutti gli altri della creazione dantesca. Io comprendo benissimo la tendenza del Croce, del Gentile e di quasi tutti i miscredenti a distinguere la forma estetica, eterna,

Digitized by Google

dal contenuto storicamente limitato: muor Giove e l'inno del Poeta resta. Così si dice. Ma sta qui anche la ragione, per cui è stato detto e scritto che soltanto noi cattolici siamo nelle disposizioni assolutamente richieste per capire la *Commedia*, come un tutto compatto e divino. Per i non credenti, a misura che ci lontaniamo dai tempi in cui la fede e le credenze di Dante avevano valore intellettuale e morale, non resta di vitale nella *Commedia* che il sentimento che si fa intuizione, la passionalità che prende la forma di lirica. Chi p. es. dei non credenti sente, può sentire come noi che abbiamo la fede di Dante, il valore, l'interesse forte che spiega e produce le disquisizioni teologiche intorno alla creazione, alla libera volontà, alla vita futura, che sarà la vita nostra di domani e di sempre? Di questa insensibilità ho arrecato un esempio cospicuo, discutendo certe affermazioni di B. Croce e, in generale, la tesi e lo spirito di tutto il suo libro su Dante. Alle esemplificazioni già fatte ne aggiungo un'altra, che sta più in rapporto colla morale cattolica che col dogma. Dante, dopo essersi intrattenuto con Guido Guinizelli e col poeta provenzale Arnaldo Daniello, deve traversare, per purificarsi, la fiamma dei lussuriosi.

Un angelo del cielo

> Fuor della fiamma stava in su la riva,
> E cantava: *Beati mundo corde*,
> In voce assai più che la nostra viva.
> Poscia: Più non si va, se pria non morde,
> Anime sante, il foco; entrate in esso (1).
> . . . . . .

Dante è preso da tremore indescrivibile, e diviene: « Qual'è colui che nella fossa è messo ». Virgilio non lo può muo-

(1) *Purg.*, XXVII, 7-11.

Digitized by Google

vere a compiere l'atto se non coll'indicargli Beatrice che sta di là della pianura: « Or vedi, figlio: Tra Beatrice e te è questo muro ». Ecco come il Croce descrive e valuta la scena: « Anch'esso, Dante, deve ora purgare i suoi peccatucci o peccadigli d'amore, e passare attraverso le fiamme: con qualche rossore, si direbbe, ma con un rossore che è di prammatica e non di cuore, e al quale non rispondono vera vergogna, affanno, umiliazione: rossore da bambino colto in fallo, e che forse sa che vi si farà cogliere di nuovo, pur di nuovo arrossendo ». E il Croce non sente che bagattellizza una cosa molto seria, e abbassa in farsa la dottrina cattolica del fuoco purificatore. Egli continua, in questo medesimo spirito di gente che non capisce, l'intima natura della realtà sopramondana nella quale il Poeta vive e si santifica: « E con immagine di sentimenti e di atteggiamenti bambineschi è rappresentato il non sottomettersi pauroso e riluttante, facendosi da chi l'ha in mira spingere, rassicurare, confortare, mostrare il bel pomo che gli si darà in premio, dopo che avrà compiuto quello sforzo: il pomo che è nè più nè meno che il rivedere alfine la donna amata, Beatrice, angelicata quanto si voglia, ma pur sempre donna e donna onesta ». E il Croce si domanda: « Malizia? Ironia? » (1). La domanda non ci sorprende. Per il Croce, Beatrice è una donna, Dante è un uomo che porta ancora e sempre con sè tutte le sue passioni e non s'è fatto migliore durante il mistico viaggio, come se fossero stati invano per lui gli orrori della selva, le fatiche e i patimenti dell'inferno e di gran parte del purgatorio; non vuol accorgersi il Croce che Dante ha guadagnato la quasi perfetta serenità e purezza di desiderio e che, perciò, in Beatrice non vede che la principale ministra della sua salute. Verso la fine del suo viag-

(1) Op. cit., pp. 125-6.

Digitized by Google

gio, al momento di doversi separare da Beatrice, il Poeta le rivolge questa preghiera:

O donna, in cui la mia speranza vige,
E che soffriste per la mia salute
In inferno lasciar le tue vestige;
Di tante cose, quante io ho vedute,
Dal tuo podere e dalla tua bontate
Riconosco la grazia e la virtute.
Tu m'hai di servo tratto a libertate,
Per tutte quelle vie, per tutt'i modi,
Che di ciò fare avean la potestate.
La tua magnificenza in me custodi,
Sì che l'anima mia che fatto hai sana,
Piacente a te dal corpo si disnodi (1).

Questa è la Beatrice angelicata; questo è Dante « rifatto come pianta novella ». Quella duplice domanda: « Malizia? Ironia? » è una vera propria profanazione, una dissacrazione scettica dell'anima di Dante e della sua poesia. Di questa tentata dissacrazione potrei recare altri esempi che proverebbero che in Dante non può penetrare davvero chi non prenda sul serio il mondo di pensiero e di fede che ne costituiscono l'essenza più intima, più genuina, più profonda. In questa opera di profanazione del Poema dantesco mi pare che concorra qualche volta anche il Gentile, sebbene, come si è veduto, egli comprenda più del suo amico il carattere di unità di tutto il mondo medievale, con tutte le sue immanenze e, soprattutto, con tutte le sue trascendenze. Ebbene — non so con quanta coerenza con questi concetti, coi passi citati e con altri che potrei citare — ha scritto il Gentile: « Quello che Dante credente e filosofo ci ha tramandato, non è di lui, e non è nostro, ma di quel medio evo,

(1) *Par.*, XXXI, 79-90.

Digitized by Google

in cui — nel mondo del pensiero — non avevamo neppure una vera personalità; quello che è suo, ed è nostro, è un mondo non raccolto in una determinata idea religiosa e filosofica, e però logicamente compatibile ancora con le vecchie forme della fede e della speculazione. Rispetto alle quali dirò anche essere stato Dante eclettico e conciliativo, come chi non ha grande interesse ai profondi motivi spirituali, da cui nascono e le lotte in religione e in filosofia ». Conosco benissimo le ragioni di coloro che sostengono l'eclettismo di Dante in filosofia e non è qui il luogo di discuterle, ma domando se non si svisa turpemente il divino Poeta col farlo passare per eclettico rispetto alle forme della fede, alle idee religiose: e sfido il Gentile a trovare nella *Divina Commedia* un passo solo che si presti sul serio a una simile interpretazione. Lasciatelo com'è, il nostro Dante, il Dante cattolico senza riserve, senza tentennamenti: tanto la storia non si cambia e la *Divina Commedia* dà una solenne smentita a tutte le affermazioni in contrario.

Digitized by Google

Digitized by Google